

CRUZ Y RAYA

REVISTA DE AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN

AP

60

C7

July-Sept.

1933

WARE

MADRID, 15 DE JULIO DE 1933

ESTA REVISTA SE PUBLICA TODOS LOS MESES

Director: JOSÉ BERGAMÍN
Secretario: EUGENIO IMAZ

Suscripción anual

*España y países adheridos a la tarifa
reducida de Correos.. . . 30 pesetas.*
Todos los demás países . 40 -
Extranjero, ejemplar. . . 4 -

MADRID
GENERAL MITRE, 5
TELÉFONO 17573

LA EDITAN

MIGUEL ARTIGAS

MANUEL ABRIL

JOSÉ BERGAMÍN

JOSÉ M.^a COSSÍO

MANUEL DE FALLA

ALFONSO G. VALDECASAS

EMILIO GARCIA GÓMEZ

ANTONIO GARRIGUES

CARLOS JIMÉNEZ DÍAZ

ANTONIO DE LUNA

JUAN LLADÓ

ALFREDO MENDIZABAL

EUSEBIO OLIVER

JOSÉ M.^a PARDO

JOSÉ R. MANENT

F. ROMERO OTAZO

EDUARDO RODRIGÁÑEZ

J. M.^a SEMPRÚN Y GURREA

MANUEL TORRES

Sumario

PRESENCIA DEL ANTIPODA, por Antonio Marichalar.

GRACIAN O LA PICARESCA PURA, por José F. Montesinos.

LARGO RODEO HACIA EL NIRVANA, por J. Santayana.

EL MAESTRO ECKEHART

(Versión de E. Imaz. Notas de X. Zubiri.)

CRISTAL DEL TIEMPO

EL ANILLO AL DEDO

LAS MANOS VACIAS, por José Bergamín.

AL CABO DE LA NOCHE, por José María de Semprún Gurrea.

LOS MALOS PASTORES, por Manuel Abril.

CRIBA

LA ESPADA Y LA PARED

PASO DE VALERY Y TRASPASO DE LA CONDESA, por Félix Ros.

EN LA TRAYECTORIA DE CISNEROS, por J. M. Alfaro.

CONCEPTO DE LO POLITICO, por E. Imaz.

AL-ANDALUS, por J. López Ortiz.

POR EJEMPLO, por J. Bergamín.

Presencia del antípoda

1

Un talón vulnerable; el hombre nuevo-diametralmente opuesto. Epocas agresivas y épocas defensivas en la Historia. La vida por la vida. Reintegración a la Naturaleza. Culto al sol. Clavo ardiendo: panteísmo y acción directa. Discordia. El paladín y la retórica.

2

Filosofía del abismo. Media naranja. El hombre entero. La tentación de Dios y la gracia que nos hace el Diablo. Negarse para ser. Sima arriba. Cruz de fuego: aro. Concordia. El hombre superado.

1

¿Los que sostienen que hay antípodas, profesan una opinión razonable? ¿Habrá alguien bastante extravagante para persuadirse de que existen hombres con los pies en alto y la cabeza abajo, que todo lo que está aplomado en este país se halla suspenso en aquél, que las plantas y los árboles crezcan allí descendiendo y la lluvia y el granizo caigan subiendo?

LACTANCIO

HABLA la fábula, la leyenda dicta, pero la poesía acumula, desvariando, invenciones inéditas. Así, de cada mito, suele haber distintas versiones. No sé cuál es la cierta respecto a los primeros días de Aquiles. Hay una más certera, sin embargo. Ignoro si es verdad que, según el poema de Estacio, Tetis, madre de Aquiles, le sumergió en las aguas estigias para hacerlo invulnerable, y que el talón quedó en seco. Lo cierto es que, desde todo tiempo, el talón es un lugar, especialmente vulnerable, del espíritu humano.

Viven los hombres de una generación oyéndola llamar, de siempre, joven. Mas, de pronto, sienten, un día, que los de otra les pisan los talones. Nada más; ¿pero por qué llega tan a lo vivo este contacto? Vivían unos juntos a otros: el uno aquí, el otro allá, otro más lejos. Salvo algún empujón, había entre ellos afable tacto de codos. Sienten los de una misma generación esa solidaridad fraternal de colindantes que une los intereses, dejando absoluta independencia en las diversas personalidades. Bajo un mismo cielo, labrará cada cual tierra distinta, y por mucho que ahonden, no habrán nunca de encontrarse. Los torcedores son distintos, aunque puedan aparentarse las soluciones. Pero, he aquí otra legión, ya en pie, que viene a la zaga. Estos van a ocupar los mismos puestos. Ha de haber, pues, con la anterior, oposición y mutua dependencia. Aun con soluciones distintas, los problemas tendrán un mismo arraigo; sólo la luz cae de distinto cielo. El hombre siente, pegado a sus talones, otro diametralmente opuesto.

Tratemos de asomarnos al abismo y descubrir ese hombre nuevo. Su idiosincrasia es lo que nos importa, pues que ha de ser más decisiva que su credo. Este, en definitiva, cede a cada temperamento: fiel a un único dogma, concreto, un hombre toma-

rá, según su íntimo designio, el camino de la comunidad o el del yermo.

He sospechado siempre que se han dado dos tipos de fisonomías distintas en las épocas históricas: unas que pudiéramos llamar vitales; mortales, otras. Son las primeras, por esencia, agresivas—como lo fueran la de Fernando el Católico o la de Luis XIV—; son las segundas defensivas—así las de Lorenzo de Médicis o Luis de Baviera. Llamo actitud agresiva, y estrictamente clásica, a la de una época que vive de sí misma, afirmando la existencia y desdeñando perderla. No hay en³ tales instantes nostalgia de otra tierra, ni de otro tiempo. El hombre se incorpora las cosas. Emprende guerras de conquista. Todo se trae al momento presente. La vida no se toma como un fin en sí, sino que se la goza, poniéndola en juego por una idea: el hombre, de ademán contenido, mira, pausado, al misterio.

Si un Racine actualiza a los héroes griegos y ahorma sus pasiones en el coturno estrecho; si Condé, pura acción, complica con encajes sus empresas; si Descartes, en pos de certidumbres, se aventura en la duda a descubrir métodos nuevos, y si, hasta los vacilantes mantienen su temblor frenado—no hay desgarro en La Rochefoucault, Pascal lleva la fe

en alto—, es todo a mayor gloria y esplendor de un sitio y de un tiempo. Alguna vez se piensa en la derrota, pero es para no darle paso: así se empolvan las cabezas negando a la vejez, cuando llegue, su efecto inmediato. Europa no se deja turbar por la atracción de Oriente. El estado es un sol que ostenta, al aire, su relumbrón, enteramente desasido de la Naturaleza.

Hay épocas, por el contrario, defensivas, que no crean el sol, sino que en él creen. Se siente el hombre condenado a muerte, se complace en vivir y no se aleja de la caverna. Corre un aire de fuga. Impera la discordia, la guerra intestina; se apetece la tierra que se pisa: cada vez que se habla de una vuelta a la Naturaleza es porque el hombre anhela reintegrarse a ella. Son momentos de afán clasicista, de fría erudición y arqueología. Renace un falso gótico o un griego acartonado; se oye con más fervor la voz de Oriente: hay una íntima nostalgia de remoto lugar y de remotos tiempos. No son, quizá, las imprecaciones románticas tan efectivamente díscolas como aparenta su turbulencia. El hombre—fauna mimética—se funde y se confunde con la tierra. Las faldas maternas se han venido ahuecando para ser un refugio a la puericia adulta. Ronda el Coco. La ironía es sarcasmo y no distancia previa. El héroe está

desactualizado. Se diviniza la razón humana y, frente al busto de Platón, arde una lámpara. El hombre ataca, a la defensiva, para proclamar sus derechos. Se ha dejado de *qués* y sólo busca *cómos*. No quiere inventar métodos. Le urge más aplicarlos, porque arrecia la pedrea y el tiempo apremia.

¿Quién sabría decir, estrictamente, qué síntomas caracterizan a los más diversos momentos de nuestra época? Anotemos alguno por lo que valga. Sorprende hoy, ante todo, un súbito viraje en el apetito y en el gusto. Después del ascetismo calvinista que ha dominado en la decoración, por ejemplo, se abre paso, a la vuelta de la esquina, un nuevo lujuriente *trompe-l'œil* de otro tiempo; y tras una generación premiosa, llega otra aportando ansias barrocas. Trae también grimpolones románticos: el viaje y la vuelta a la Naturaleza. Trae silencio, a su vez, porque viene reacia a la expresión y desilusionada. Diríase que tiende, sin querer, a un Nirvana. Si sorbe sol y engulle vitaminas a pasto, es, quizá, porque se cree llamada a desaparecer en un hondo deseo de reintegración panteísta. La vida por la vida, solo, es un anhelo transitorio, si no es último recurso esteticista como el del arte por el arte. Hacer del medio un fin, una meta del triunfo, buscar pájaro en mano, ante los fracasos posibles de utópicos

ideales, es acaso forjar nueva utopía: un paraíso artificial como eldorado de esa fragante *invitación al viaje*. Por desgana de cogerlas al vuelo, empuña hoy el hombre ese clavo ardiendo que unas veces denomina pragmatismo, otras behaviourismo y otras tecnocracia.

Toda vida precaria lleva a la acción directa. Mas ha de prevenirse contra una posible inversión de términos. Ni correr dos liebres a un tiempo, ni servir a dos señores, ni dar lo que es de Dios al César, recomiendan los textos santos: cada vez que se truecan los valores acaba algún Carlos V por entrar, involuntariamente, a saco en Roma.

Se ha venido hablando, entre otras crisis, de la que sufre el amor al paisaje. Parece que el hombre se desinteresó de él cuando dejó de verlo laminado, como, en rigor, lo contemplaran los románticos. Y, sin embargo, hay que reconocer que, desdeñada la estampa pintoresca, se aprecia ahora la Naturaleza más y mejor que antes. No puede ser deleite estereoscópico. El hombre, hoy, no mira a la Naturaleza porque trata de ver, de oír, de oler, de gustar, de tocar, ese aire que respira, ese campo en que vive y el mar en que se baña. Un estado del cuerpo, eso es, y debe ser, el paisaje.

Todo sucede, pues, como si esta vuelta a la Na-

turalidad implicara, en unos y otros, un panteísmo del que no se habla, pero que rige, más de lo que parece, a todos. Quien quiera comprobarlo, repase las ideas de Spinoza. Y más aún las políticas, que las filosóficas.

No son las ideas políticas de Rousseau, ingenuas como él, blandas y seductoras como su Naturaleza, las que corresponden a un sentimiento y a una concepción acendradamente panteísta del mundo. Spinoza, que lleva las cosas al extremo, nos lo enseña. Y es lógico. El hombre que penetra en la selva va perdiendo seguridad a medida que se interna en ella. Al principio, sí, sentirá un goce de liberto que soltó los hierros. Pero: *se cree libre todo el que no ha medido su cadena* (Reverdy). Da un paso más, y ya las lianas se le traban y le enredan. Empieza ahora a sentirse inseguro, a creerse demasiado indefenso. El miedo acaba por dictarle una ansia de la autoridad que garantice su existencia. De aquí que la teoría política del *fervoroso* Spinoza sea, tanto como la del *protervo* Maquiavelo, una doctrina de golpe de estado y de acción directa. En efecto, Spinoza proclama: conveniencia suprema, la del Estado; la fuerza, único derecho; la ley, impuesta como entre salvajes, porque en el mundo no hay norma previa; la propiedad, patrimonio de todos; el gobierno egoísta,

amoral y oportuno: y que sepa imperar aquel que mande en el estado de naturaleza.

Y, ahora, al margen. Hablamos, hoy, de panteísmo, pero es, bien entendido, no como de un suceso que, de pronto, irrumpiera en la historia. Tanto valdría suponer que, en efecto, se da como fenómeno el panteísmo. No; de existir, sería, para quien lo profesa, perenne. Nunca pendulatorio, intermitente. Lo que aparece, a veces, es esa disposición de la mente humana que fuerza ciertos hombres a una interpretación panteísta del universo. Y en situaciones críticas—que en algunos lugares, como la India, pueden durar perpetuamente—el llamado panteísmo divino y el llamado natural, forman dos caras adheridas y consustanciales de un entrañable anhelo hecho credo.

Ni Dios se funde en la Naturaleza, ni la absorbe como por encanto. Es quizá el hombre quien llegado—allá, en ciertas alturas de su peregrinación histórica—a cimas donde siente el cansancio, deja en el suelo su cayado, y se tiende, cuan largo es, sobre la hierba. Lo que hace ese romero, en esta coyuntura, no es afirmar a Dios, acto puro, sino negar concretamente su propia vida. La causa se anuló en su mente antes que la nublaran las circunstancias.

En el caso preciso de hoy, el panteísmo puede ha-

ber tenido una razón intelectual para coagularse en la moderna mente humana que venía imbuída, año tras año, de dialéctica hegeliana, de síntesis, de identificación de contrarios, etc. Pero si el pagano de hoy tiende a una cópula que le incorpore a la Naturaleza, el cristiano no puede, ni aún en plena efusión, perder la conciencia de su personalidad entera. La euforia panteísta de San Francisco se incorpora el universo todo, para transportarlo con él a otro cielo—más allá de la *morte secunda*, no de la mera *morte corporale*. Su *Canto al sol* es una creación pura, una obra de arte.

El hombre actual, por el contrario, cree en el sol, supersticiosamente. Y ese sol vale por una sombra:

Soleil, soleil!... Faute éclatante!
O Roi des ombres fait de flamme!

Las sombras del Infierno dantesco no tienen sombra, porque los muertos no tienen alma. Pretende Frazer que, allá en tiempos remotos, advirtió la presencia de su sombra el primer hombre que, un día, descubrió la realidad de su cuerpo, y que, al ver dicha sombra, se dió a pensar: mi alma es ésta. Desde entonces, anda desanimado el hombre que ha perdido su sombra. Sin embargo, en momentos de crisis, di-

ríase que el hombre quiere darse esquinazo: dejar la sombra atrás para que se la lleve el diablo.

La situación es esta: el hombre, con el agua al cuello, se agarra al rayo ardiendo de un sol divinizado. Cuenta, entre sus derechos, a esa sombra de luz, que es su parte de sol en la solana. Tendido sobre la otra—tenebrosa y lacia—goza su propia combustión celular acelerada. Así, atezado, se hará invulnerable al dolor que le llegue de fuera. Quien hoy no cree en nada, cree en eso que cree el primitivo. Y, empapado de sol, se anega en un sopor espeso y denso, se entrega a un fervor que es hervor y es ardor saturado, lento. Así estará, dejándose cocer sobre la playa, mientras el tiempo se le enarena entre los dedos y se le escapa. Un paraíso artificial se adentra—poro a poro—por el cuerpo y sosiega el alma.

Era fe entre los griegos que cuando un hombre sea resucitado, volverá ya sin sombra. Pero perder la sombra, eso apenas importa. Lo esencial es ganar el sol, aun a costa de ser un desalmado.

Horas de panteísmo: horas de romanticismo realista, de utilización inmediata, en que la salud corporal se comprende como fin último. Prevalece la discordia; urge detentar el poder; apremia detener la tierra, arraigarse en ella, en esa tierra que se

nos va de los pies porque no quiere estarse quieta. El romántico se agotará siempre en guerras civiles y luchas sociales; lo que le importa es el suelo—y no el vuelo—, pese a sus declamatorios ademanes.

Pero *la carne es triste* cuando el alma también se entrega a ella. La propia *fe animal* vuelve de su aventura, taciturna y clarividente. El hecho es que ya la juventud más joven ha comenzado a rebelarse contra la tiranía de una cultura—física—, tan acaparadora como la otra.

Van siendo, cada vez, más y mejores los portavoces de la última generación que alzan el grito de su amargo descontento, reaccionando frente a esa adolescencia irredimible que se les venía proponiendo. Ya hay suficientes pruebas, por escrito, de lo que digo. Lo que dicen ellos mismos: los jóvenes conscientes de que no van a serlo siempre, y por eso rehusan avanzar hacia la madurez pertrechados de armas pueriles.

La solución no se hallará, quizás, en una brusca reacción, a su vez, excesiva. Acaso sea más certero entregar—como hasta hoy—al sol el cuerpo, recatándole, en cambio, la más ligera sombra de alma. Quiero decir que no es sino una entrega contenida la única que, en definitiva, es fecunda.

Pero, merece detenerse un poco, este arduo tema

de la entrega. Nadie más en peligro de ser arrebatado que quien, carente de ironía, esto es, de la vacilación que impide ofrecer blanco, ha perdido, en la velocidad del impulso, gravedad y contacto. Ya hemos prevenido el peligro del rapto que puede realizar una audaz retórica. Añádase la buena fe, el gusto al día, por el *trompe-l'œil*, y se facilitará el triunfo al primer pintor de puertas falsas.

Sorprende, hoy, más este vehemente apetito de acción, por su contraste con lo que ha sucedido antes. Fué el pintor Vlaminck quien dijo que *Picasso ha estado haciendo siempre todo lo que ha podido para no pintar*. ¿Qué habría que decir de Valéry y su secuela? De entonces acá el cambio ha sido absoluto: si un Juan Gris intentaba la creación desfigurando la realidad aparente, Dalí trata de superarla transcribiendo la irrealidad de su fantasía.

Se afirma, cada vez más, este prurito representativo del arte último. No hay, quizá, obra suficiente para formar un juicio. Pero sí hubo ya además bastante para recoger, hoy, lo que nos importa: el estilo inicial del hombre nuevo—de ese *hombre masa* o de ese *hombre telúrico*, como se le ha llamado desechando los antiguos conceptos mecanicistas.

Al decir lo que digo, no hablo precisamente de las generaciones; me refiero, más bien, a los mo-

mentos o épocas, puesto que las generaciones, por decisivas y definidoras que sean, coexisten con seres de las que fueron antes y después, y se tiñen de su influencia.

Tras amplias soledades ascéticas—ávidas de claridad y, por lo tanto, complicadas—entramos, ahora, en un momento que opta por no enterarse y solicita que le engañen, que le cierren los ojos. Hay frases sintomáticas: se habla de *incorporarse al todo*, de *organizarse en corporaciones*, de ser *célula* de ese magno *organismo*, palpitante, que es hoy el Universo.

Mas, ahora, el hombre joven empieza a darse cuenta de que la verdadera fruición quizá esté en rebasar los límites de esa piel, atezada, que le tiene prisionero. Y se ingenia, como Dido, por hacerla llegar donde antes no alcanzaba: incorporarse, uno, las cosas es cabalmente lo contrario de incorporarse a ellas. *Je vivais jusqu'au bout du poignard*, clamaba un personaje victorhuguesco. Sólo corta el acero cuando la mano que lo esgrime, al mismo tiempo, lo detiene en el aire.

Importa concretar que hay dos modos distintos de entregarse: uno de continuo y otro por completo. El místico oriental se entrega de continuo porque su panteísmo ha roto, de antemano, todo lindero. En

rigor, se encuentra ya en el Nirvana, previamente, deshecho. El místico cristiano mantiene, en cambio, frenado eso que le constituye. En el más delirante, el gozo es puramente presencia. Dejar de entender es caer en un mar donde no flotan nunca los que se ahogan. Haya levitación o haya arrebató, lo que jamás habrá es una confusión definitiva que anule la propia conciencia. Y, claro está, que sólo aquel que se mantiene íntegro puede entregarse luego, de una vez, por entero. Para ser generoso no basta ser espléndido.

La rebelión de la vida, frente a la tiranía de la materia; la caída de Lucifer: he aquí el sentido de nuestro siglo. Así resume un joven, Günther Gröndel, la posición actual de la juventud, como el definitivo rompimiento del pacto aquel que hiciera Fausto con el Diablo. Cree también que el jefe no ha de ser un dictador, un déspota encumbrado, sino el instrumento que actúa en representación de la masa. Trotsky definía a Stalin como *el más eminente de los hombre-medio que constituyen nuestro partido*. Mas, para que el tirano no sea un demagogo, empujado por pasiones turbadoras, es preciso que sea un caudillo. También elogia Günther Gröndel el *fair play* en la acción y el concepto *gentleman* como ideal humano. Bienvenidos sean el juego limpio y el caballe-

ro. Pero ¿se concibe al paladín obedeciendo a una muchedumbre que exige reivindicaciones? El Caballero de Lalaing sólo obedece al estricto designio de sus imperativos arbitrarios.

Arbitrario, como ese amplio aletazo de almidón que cobija el desvelo de una hermana de la Caridad junto a su enfermo.

—*Non je ne suis pas aise, je suis contente*, respondía Madame de Lavallière, recoleta en clausura, con el alma encorsetada.

Mucho se ha ridiculizado, mas tiene siempre una graciosa majestad: la ética de permanecer incómodo. ¿No es Stendhal quien habla de un inglés que, estando junto a su chimenea sentado, y solo, no se decide, sin embargo, a cruzar las piernas por no aparecer *improper* a sus propios ojos? Una raza que reposa en el duro cobijo de una pechera, ha inventado el *comfort*. Así no nos sorprende Ruskin cuando relata: *He visto a mi madre viajar, desde el amanecer hasta la caída del sol, de un día de pleno verano, sin apoyarse un sólo instante en el respaldo del coche.*

He aquí, pues, a la contención y a la entrega: armas rivales. Esa recién llegada juventud habrá de optar por una de ellas. Todo está ya dispuesto para el duelo: frente al Caballero de Lalaing se yergue Lucrecio. Quizá no haya que ir tan lejos. O, acaso,

sí convenga subir un poco más hasta otro suicida delirante y ávido de naturaleza: Empédocles de Agrigente, por ejemplo. Este mágico vegetariano, que aportó la Discordia y, según Aristóteles, inventó la Retórica, creyó que es fuego la mirada humana y el mar es el sudor de la tierra; y que, antes de ser hombre, había sido, él mismo, *ave, espino y pez mudo*. Magnífico farsante, que realizó, precipitándose de cabeza en el Etna, la más ardiente vuelta a la Naturaleza. Así se lo tragó la tierra. No lo habían raptado los dioses, porque, a los pocos días, devolvió una sandalia el Etna. Y eso, si dice verdad Ovidio, que lo cuenta.

2

Eh bien voyez ce qu'il advient souventes de monter au dernier degré qui ferait croire que l'abîme est en haut.

DIANE DE POITIERS

¿Y no será que, para precipitarse al abismo, haya que ir cielo arriba y no cabeza abajo?

Venimos subrayando la paradójica condición de la naturaleza humana: retenida, trasciende; entregada, se amengua. Hemos apuntado que apetecer la tierra implica, acaso, barruntar la muerte:

Laissez-moi m'endormir du sommeil de la terre!

Invuquemos, ahora, a los que del abismo no llegaron a ver el fondo geológico y detuvieron la mirada en el vacío del hueco; a los que, conteniendo su vértigo al borde de la sima, meditan, sin embargo, con los ojos en alto.

No podemos evocar la figura de Sören Kierke-

gaard sin verle deambulando con un bastoncillo en la mano; con él, sin duda, espantaba la angustia de su lado. Se cuenta de Pascal que tenía que poner, junto a él, una silla para ocultarse el abismo que sentía a la izquierda. He oído decir que Heidegger se sentaba a su mesa de trabajo teniendo un busto de Pascal delante de los ojos. Unos y otros se han apoyado, luego, en el vacío de esa nada previa: quítame todo punto de apoyo y moveré a los cielos, parecen querer decirnos.

El vértigo, que llama a la caída, mantiene en vilo al hombre, solitario, *pero siempre inclinado del lado del misterio*. Nuestra limitación nos tapa medio mundo. *No vemos más que un lado de las cosas*, afirma Hugo. Y el hombre viaja de meridiano en meridiano. Así anda él, y su alma: *el ánima en un hilo*, canta Góngora.

Mas cada sacrificio aporta siempre algo. Un medio de conocimiento duplica al hombre al desdoblarle. Por eso no consigue, éste, prescindir de lo que le encamina, y, así, acude hasta a la desazón humana. Escribe Jacques Rivière: *La salud es el único ideal admisible, el único al que lo que yo llamo un hombre, tiene derecho a aspirar; pero cuando le ha sido dada, de una vez, a un ser, le oculta la mitad del mundo.*

Rivière era anterior a la fruición por el cuerpo. No vamos a insistir ahora en lo que ya hemos dicho de su culto. Cuando el cuerpo, elevando la voz, se hace sentir de su dueño, es que, para bien o para mal, se le está subiendo a la cabeza. Todo principio de euforia física supone, acaso, un punto de intoxicación iniciada. Ya hemos dado el alerta: gozar el propio cuerpo sólo, es empezar, acaso, a no estar bueno.

El hombre acude, entonces, a la mujer como medio de conocimiento: a la media naranja para cercar el mundo, a la otra ala para remontar el vuelo. Apollinaire cantaba a unos pájaros chinos:

... longs et souples

Qui n'ont qu'une seule aile et qui volent par couples.

Y, ahora, un testimonio—de mujer—de madame Teste: *J'ai l'impression que je suis substituée à cet objet de sa volonté qu'il vient de perdre.* Y basta.

Queda otro puente de conocimiento: la fe y la revelación religiosa. *Un incrédulo*, afirma Valéry, *estima que el creyente de espíritu superior (un hombre como Pasteur) ha de llevar, verdaderamente, dos hombres en él.* ¿Y quién, con sólo ser hombre, no los lleva? Son los senderos de Heráclito, es la opuesta ten-

sión que crea el equilibrio, es el sepulcro de Mahoma, en el aire, entre dos imanes,

*Tout homme digne de ce nom
A dans le cœur un serpent jaune
Installé comme sur un trône,
Qui, s'il dit: je veux, repond: non.*

Sólo que el réprobo se halla empecinado en no salvarse y, en cambio, lucha contra el ángel, aquel que está asistido de la gracia. Jacob sale de su pelea triunfante y perniquebrado. Pero ¿está siempre asistido por Dios el que se le rebela y lucha contra el ángel? Una de las pujanzas del Diablo está en su acierto para disfrazarse.

Cuando el Demonio se hace carne es fácil verlo. Mefistófeles es el embajador caracterizado: agudo, listo y circunflejo. Viste de colorado y trasciende desde lejos. Pero el Demonio es un pobre diablo que se desliza, reptar, se enrosca y empuja al hombre hacia la sima para dejarle caer por la gravedad de su propio peso:

*Beau Serpent, bercé dans le bleu,
Je siffle, avec délicatesse,
Offrant à la gloire de Dieu
Le triomphe de ma tristesse...*

Y el hombre caído, o, mejor, el que — como Dante diría — *está en suspenso*, corre el riesgo de no distinguir la procedencia de la gracia. El Diablo se hace tentación; Dios se hace gracia. Dios nos prueba en la tentación. El Diablo se insinúa en la gracia. Y el antípoda habrá de luchar entre la tentación de irse — sima arriba — a Dios, y la gracia que le haga el Diablo.

Cuando un tratadista como Maritain se atreve a decir, metafóricamente: *equilibrio y movimiento (del hombre) que consisten, como es sabido, en gravitar por la cabeza, entre las estrellas, colgado, de la tierra, por las piernas*, es porque se hace eco de la intuición de un poeta: Claudel insinuó, alguna vez, que el cielo está debajo de nosotros. Pienso en que el hombre se ha sentido caer, desde el pecado, a las profundidades en reposo; la voz vertiginosa de la tierra le ofrece ese vacío en calma del sepulcro. *Puede caerse en la altura como en las profundidades.* (Hölderling.)

Pero ese antípoda que va de cabeza siempre, con el corazón en la boca — como camina por el techo una mosca —, ¿quién es? Cada cual ¿dónde está? ¿Cómo se puede destrabar el hombre cuando se siente *antípoda de sí mismo*, según el clásico?

Un ser está integrado de quien le sigue y de

quien le precede en su genealogía y en las generaciones. Es el que ha sido y el que va a ser, al propio tiempo que está siendo. Y esa renovación—como la de las células—hace el conjunto contradictorio e identificable, que es una determinada existencia.

No le es al hombre fácil distinguirse, y decir: —Ese; mi antípoda. Ese; ni tú, ni el otro. Más que ninguno cerca, y lejos más que ningún otro. Oscila cuando oscilo; huye en cuanto le busco. Cuando quiero volar me retiene el tirón de su resaca; y me separa de él una mole herrumbrosa, de tierra y fuego. De nadie más remoto, ni a nadie más ligado. Es mi terca maroma, mi cadena. Nos hallamos pegados suela a suelo. Su pie coincide con mi huella. Si voy, se va. Si vengo, viene. Paso a paso: es mi sombra en la arena, mi reflejo en el hielo, y, en el mar, mi estremecimiento. ¿No nos desprenderemos? Colgado boca abajo, eres mi péndulo, mi contrapeso. Eres, al *sí*, el *no* obcecado. Ni me desprendo, ni te alcanzo; perderte es desgajarme. Nuestra tarea es ésta: vivir opuestos e identificados. A uno y a otro, Dios nos tiene agarrados. Pero, ¿cómo saber, el día que nos deje de su mano, si vamos—sima arriba o cielo abajo—a estrellarnos? De un hombre que se cae, se dice que va a romperse el bautismo.

¿Y de qué otro modo explicarlo? Cuando la an-

tigua sabiduría asegura que el mundo descansa sobre cuatro elefantes y éstos sobre el caparazón de una tortuga, da a entender, claramente, con este disparate prodigioso, que no se debe pretender seguir comprendiendo: se está en la región de la metáfora, se pisan zonas de puro misterio.

Creo que era Baudelaire el que afirmaba inútil explicar *quoi que ce soit à qui que ce soit*. No tanto. Ahora bien, todo lo que requiera explicación hay que explicarlo siempre de manera muy clara y misteriosa (*como el rayo del sol por el cristal*) y, también, un poco puerilmente.

Nadie podrá evocar su infancia sin que le traiga la memoria su primer entusiasmo por algún juego. En la mía, inmediatamente, surge la silueta de un aro. El aro es a lo que jugábamos, todos los chicos, en mi tiempo.

Recuerdo cuando, de pequeño, corría detrás de mi aro por entre los árboles del Retiro. Lo alto de un pescante; el aro entre las piernas, y unos pies que no alcanzan. El mundo estaba hecho, entonces, a la medida de los mayores. Nosotros siempre al aire: o no nos llegan los pies, o no nos llegan las manos. ¡Qué gusto el peso de las riendas, su olor a cuero, y más allá, el de una piel lustrada con cubos de agua y con cepillo muy de mañana! Me bajan unas ma-

nos, en volandas. Mi pie busca apoyarse en una rueda. Ahora el suelo. El caballo se ha quedado allá en lo alto, mirándome por los ojos de sus belfos.

Ha llovido. Los plátanos desnudos y ateridos alzan, recién lavados por el aguacero, sus brazos en alto. Las hojas, muertas, cubren el paseo como en un campo de batalla. Muchas están de bruces, con los brazos en cruz, pegadas contra el suelo. Otras se pudren adheridas contra la tierra negra, empapada, y cuando pasa el aro las rapta.

A ese aro alto, erguido y afilado, de pesada madera vienesa, lo va empujando la obstinada presión de un rejoncillo que lo aprieta muy abajo en la cuesta arriba, y frena desde dentro si hay un descenso. Cuando, al primer impulso, arranca el aro, inicia un paso aéreo, cabeceando levemente, como un balandro. Logrado el equilibrio, avanza, muy solemne, pausado, ciñéndose en las vueltas: alto caballo blanco de cuello en arco.

Al más pequeño estímulo acelera su marcha, y, al empuje tenaz, emprende la ida y escapa. Va pisando la sombra de los árboles. Se insinuará hacia los troncos. Si pasa un empedrado, brinca y trepida. El cruzar un regato lo desconcierta y lo llena de sobresalto. Le atraen las piernas de los transeuntes, el agua de los charcos; de ésta saca una fresca pul-

sera que, a fuerza de dar vueltas, se le va secando.

El aro no está nunca donde está, sino un poco más allá siempre. El aro es la quimera recién hecha de una línea infinita que crea el hombre niño para ir dándole alcance. Lo aleja, lo persigue y le hace doblegarse interminablemente sobre su gallardía renacida. No trata nunca de alcanzarlo; lo que hace a veces (cuando el chico es muy chico) es pasar, en la marcha, por el aro.

Diríase que el aro, a medida que avanza, va creando su ámbito. La física moderna cree que cada cuerpo rígido define, por sus líneas y por sus superficies, el espacio que ocupa. Whitehead ha subrayado varias veces cómo la Inquisición y Galileo erraban justamente en el único punto en que coincidían, suponiendo que la posición absoluta es un hecho físico, e ignorando la relatividad del movimiento.

Hoy la filosofía entiende que la existencia se está adelantando constantemente. Eso pensó también Pascal de las posibilidades humanas (y cuando no pensaba sobre el hombre, se ponía a idear alguna aplicación—pragmática—del aro).

No veo más airoso ejemplo de ese avance infinito que el aro que me viene encercando, desde niño, y que me acercará algún día, a fuerza de dar

vueltas, al antípoda que, más allá, conmigo apetece abarcar el Universo.

Tan pendientes estamos el uno del otro, que con sólo buscarse, un hombre y su antípoda, harían moverse al mundo: de esa suerte los cabos acodados de un molinete hidráulico inician algo así como un movimiento perpetuo. La svástica no es, en rigor, más que una cruz de fuego que gira sobre sí misma. Dos polos que se buscan, que se rechazan, que se encuentran. Un más allá. Y el aro, en tanto, rueda ante el abismo. *Quien logra su ideal*, decía Nietzsche, *lo rebasa por el mero hecho de alcanzarlo*. Pero el superhombre se devora enjaulado y enloquece. No. La meta ha de estar fuera del hombre, aunque éste sienta que la lleva consigo.

Negarse para ser: poner el pie en esa pura nada del fracaso que debe ser la vida, si ha de servir, también, de trampolín para saltar al *inmortal seguro*. Superarse es tender a ser otro, sin dejar de ser uno mismo. *Yo soy quien soy. Tú eres la que no eres*, dice la voz de Dios a la santa sienesa. *Unicamente me conoce aquel que se niega...* El salvarse supone quizá tirar hacia sí del antípoda, y cargárselo a la espalda: *pécher, pécher, se repécher*, tararea un rapsoda.

Quien no naciere de nuevo... Como a un punto

de ese aro infinito que gira en los espacios, el destino del hombre le condena a buscarse y a huirse al mismo tiempo, para lograrse, al fin, por entero. Alerta; el *ser quien eres* no está lejos del *ser como dioses...* Concordia; el alma, perdidiza, se ha encontrado a sí propia.

ANTONIO MARICHALAR

Gracián
o la picaresca pura

La decadencia de la novela y el auge de la concepción picaresca de la vida. Un reajuste de conceptos.

Moral de paradigmas—moral de convivencia.

Sentido del ascetismo picaresco. Totalismo ético aniquilador del mundo. Justificación de la conducta por el aniquilamiento moral de la sociedad. El verdadero dramatismo de la picaresca. Pervivencia de un pseudo-picarismo formulario.

Tránsito de concepto moral picaresco desde Alemán y Quevedo a Gracián. No hay hombre con hombre. La araña y la culebra. Teoría de la vida humana. El camino y la libertad. No tienes que temer, que cautelarte sí.

Sincretismo temático y estilístico. El espejismo de la gloria. La sociedad y la independencia. Hacer depender y no depender.

Moral en zigzag. La treta. Prudencia y dominio. Milicia contra la malicia. Las encarnaciones del Engaño. Tahur prudente.

La huida hacia delante.

1

EL hecho extraño de la decadencia de la novela española en el siglo xvii coincide con otra manifestación importante que urge interpretar: Es el doble fenómeno de que los contenidos novelescos, que se van adelgazando más y más, se disipen casi por completo al calor de preocupaciones morales, cada vez más extensas, si no más intensas, y que junto a este proceso de desnovelización típicos motivos de literatura picaresca crezcan y se expandan por todo el ámbito de las letras hispánicas. Se los encuentra a veces donde menos se espera. — ¿Hay relación entre ambas cosas? Este paulatino *desnovelizarse* la novela, ¿tiene algo que ver con estotra expansión del rencor, del malestar, con este estado de conciencia, confesión de anomalías sociales y reconocimiento de la propia desidia, de la propia indisciplina, de la propia ineficacia? Creemos

que sí, y en las páginas que siguen quisiéramos ver en un ejemplo eminente algunos rasgos curiosos de todos esos fenómenos. A medida que nos vamos libertando de los muchos tópicos corrientes otrora sobre el picaresmo y sobre la *novela realista* española, va cobrando necesidad histórica la aparente paradoja de que una manera de ser moral y social, alimentada por profundas raigambres raciales, lejos de dar vida al arte español, absorbiera sus jugos y lo dejara exangüe. Por algo el destino de la novela y el del teatro fueron diametralmente contrarios. La falsa moral que frustró a ésta dejó aquel horro. La novela, que parecía nacer como un género en libertad, se echó encima cadenas pesadísimas, de las que no se vió libre hasta que, de la mano de Cervantes, consiguió franquear las fronteras de España.

Pero la historia sabe responder mal sobre el porqué de las cosas. Quisiéramos saber la causa de estos hechos—¡de tantos otros!—, y hemos de contentarnos con una interpretación humilde que, dándoles un preciso contorno, situándolos con exactitud, permita un reengarce, una asociación nueva. La tarea no es nada fácil cuando se trata de fenómenos del mundo hispánico. Las confusiones entre nosotros han sido tantas, los arrastres y derrames inoportunos han parado las cosas de tal modo, que el

simple desbroce, no ya deslinde y ordenación, consume energías considerables. Nunca un ensayo fué tan *ensayo* como éste.

Al hablar de picaresca y picaresmo podemos prescindir de los pícaros, manifestación de algo menos patente y más complejo que la mugre y el hambre. Empezamos a ver con claridad que ni siempre que aparecen pícaros hallamos picaresca, ni al contrario. Es un mérito eminente de Américo Castro haber demostrado que esto es así y haber trasladado el núcleo del problema de la literatura a la moral (1). Son las actitudes morales de los siglos xvi y xvii las que pueden permitirnos elaborar un criterio e intentar una ordenación. Primeramente un punto de referencia.

2

El humanista tuvo la obsesión de los paradigmas éticos. Más que cualquier imperativo abstracto, la hazaña magnífica de algún héroe antiguo fué para el humanista norma y estímulo. Puestos en el más remoto horizonte histórico que conoció el humanismo, los grandes paradigmas morales aparecen como desligados de cualquier determinación histórica. Despersonalizados, deshistorizados, llegan a ser pu-

ros ideales, desesperantemente inasequibles. Al buscar las normas de la conducta, la conciencia está como cohibida por el recuerdo; el modelo puede pasar por ley.

La fuerza moral que anima la hazaña llega a ser virtuosidad más que virtud. Exornadas con elegantes perífrasis en la prosa de los humanistas, Lucrecia o Porcia, aducidas siempre en comparación con alguien, traídas a cuento como parangón moral, se nos antojan verdaderas *virtuosas* de la castidad. Misión de la historia era destacar convenientemente estos máximos documentos de la virtud humana y legarlos al futuro. Si los ejemplos fulgurantes del heroísmo antiguo se nos siguen imponiendo con fuerza de imperativos, ello se debe a la eficacia de los historiadores. Como antes lo valorado, la manera de valorar se norma también con referencia a grandes modelos. Las cosas valen lo que vale su historia escrita. La barbarie medieval ha extirpado del mundo el heroísmo.

Esta ética humanística estaba ya derrocada, y aún seguían utilizándose sus restos para exorno de escritos solemnes. Su valor era ya meramente ornamental. Aún seguía Lope sembrando sus comedias de alusiones a personajes venerables por su virtud y su rareza. Si en *La corona merecida*, por ejemplo,

nuestro gran poeta se ve en el caso de enumerar largamente a los héroes y a las heroínas de la castidad, ya trata sólo de deslumbrar con los nombres extraños de personajes de muy imprecisa realidad: Baldraca o Fara, Ciane o Medulina—nombres que él había ido espigando en la *Officina* de Ravisio Textor.

No sabría decir cuándo comienza esta desvirtuación del carácter paradigmático de la virtud antigua. Los mismos humanistas, con sus compilaciones, sus lugares comunes, sus polianteadas, la habían ido preparando. A lo largo del siglo xvi, mientras ocurre el reajuste de los estados católicos y el reajuste de la moral, se va adquiriendo conciencia de que no es misión de la ética destacar modelos—inasequibles—de heroísmo, sino más bien normar modos de convivencia humana. Esta cuestión va implícita en el problema global de la picaresca.

3

Cuantos se han ocupado de ella no han dejado de señalar, con muy varios propósitos, la extensión y la pertinacia de sus digresiones morales. Se ha censurado el copioso sermoneo con que Alemán o Espinel se gozan en interrumpir los relatos de las

aventuras de sus héroes; se ha explicado el fenómeno por la necesidad de paliar crudezas; se ha insinuado que la actitud moral de la contrarreforma imponía una justificación de estos libros, que no sólo eran *mentirosos* a fuer de novelescos, sino que proferían mentiras desagradables, sordideces morales junto a fealdades físicas. Quizá vale la pena examinar la cuestión por otra de sus faces. Ni creemos que la superposición regular de sucesos novelescos y sermones a todo lo largo de libros voluminosos y de muy nutrida lectura en general, sea una mera receta que pueda examinarse aisladamente o en relación a la eficacia artística de los resultados.

Ultimamente, A. Castro ha abordado el problema con nuevos, más finos y más exactos criterios. Nota esencial de la picaresca es, para Castro, la tendencia a desvalorizar la vida y los contenidos de la cultura. El rencor del pícaro, como el rencor del monje, deja la vida en hueco, la vacía, la aniquila. Nada tiene de extraño que las formulaciones de Alemán coincidan a veces en todo con las de los más acendrados y acerados escritores ascéticos.

Sin embargo, claro es — tampoco lo pretende Castro — que nadie puede tomar indistintamente un pícaro por un asceta. Entre una posición ascética y la verdadera picaresca hay, por debajo de delibera-

das concordancias—deliberadas por el novelista picaresco—, una nota diferencial muy clara: el totalismo moral, de que el pícaro se hace eco, al mismo tiempo que contribuye a destruir los valores que puedan existir en la sociedad en torno, son una justificación de la conducta ante la propia conciencia y ante el juicio de los demás. El verdadero dramatismo de la picaresca reside en que, yendo el pícaro por la vida arrastrado por pasiones y apetitos incontrastables, obrando a impulsos de un determinismo—familia, educación, compañías, medio—inflexible, su conciencia no ve posibilidades de superar la moral recibida y, formalmente, acatada. Una de las cosas que al lector moderno sorprenden sobremanera en la lectura de libros picarescos—del *Guzmán de Alfarache* sobre todo—es la ausencia absoluta del más leve matiz revolucionario. La justificación de la conducta pícaro se consigue, paradójicamente, por una exaltación de los ideales éticos. Este es el procedimiento a que el pícaro acude para dejar el mundo moral vacío de contenido. Notemos la curiosa relación en que esta ética se sitúa con respecto a la del humanismo. Si antes el modelo heroico era sobre todo estímulo de la conducta—estímulo casi ineficaz, tan altos estaban los modelos—, ahora los imperativos proclamados con rencorosa estridencia

sirven para poner de relieve la sordidez de la conducta humana. Nada hay en el mundo que merezca respeto; ¿y no lo mereceremos nosotros, que siquiera tenemos el valor de presentarnos ante los demás serenos en nuestra imperfección, libres de hipocresía? Si el pícaro roba, una ojeada en torno tranquiliza su conciencia: todos roban. Subamos un poco la normal de la honradez, interpretemos con malévola sutileza los actos de los demás: nuestra conducta, por más natural, por más humana, por ser franca hasta el cinismo, aparecerá menos impura. De esta manera se nos va revelando el hondo dramatismo que conmueve la conciencia del pícaro —, cuando el pícaro, claro es, como en Alemán, como en Quevedo, tiene posibilidades y hábito de meditación. Necesitan deshacer la sociedad en que viven a desgana para aquietar esta conciencia satánica que se debate entre los estímulos del instinto y los imperativos de una moral que les impone el sacrificio que ellos no saben prestar: conducta reglada, continuidad de esfuerzo.

Totalismo moral. Desprecio de lo posible por lo supremo—inaccesible. Y ante el fracaso íntimo, una crítica despiadada de los aparentes triunfos de los demás. Salvación de la conciencia por el aniquilamiento del mundo, justificación de la conducta pasa-

da, y lo que es mejor—el mundo no cambia—, de la futura.

En los grandes artistas de la picaresca española —hemos de nombrar nuevamente a Alemán y a Quedo—, todos estos motivos tienen una especial coherencia y ellos condicionan su arte mismo, su visión de los personajes, de las situaciones, su sentido del estilo. Hubo, claro es, picaresca y picaresca; hubo, aún en el siglo xvii, honrados y vulgares continuadores de la tradición—incomprendida y ya incomprendible—del *Lazarillo*. Leyendo la vida de Marcos de Obregón se experimentan frecuentes sorpresas. ¡Aquí sí que hay sermoneo inútil! Es probable que Espinel fuera el clérigo apicarado de que con frecuencia se habla; de ser así, su drama íntimo quedó fuera del libro, uno de esos libros meramente *bien escritos* de que tan pródigo fué nuestro siglo xvii. Como *El donado hablador*, como tantos más. Pero coexistiendo con ellos y relacionados con la picaresca genuina, fueron apareciendo otros cuya influencia fué deletérea. A ellos nos referíamos al comenzar. Sería largo exponer cómo de la hibridación de la *novela ejemplar*, la novela documento o aviso, con temas picarescos, fué surgiendo aquel tipo aburridísimo de novela, breve generalmente, a la que era necesario que la Corte fuera una Babilonia llena de peligros,

que a cada paso necesitaba recurrir a las muchas trampas y asechanzas en que caen los inexpertos, para tener tema narrativo. ¡Qué cosas no escribieron, con este propósito de desengañar incautos, Salas Barbadillo, Castillo Solórzano y otros de su estirpe literaria! Aquel incógnito Liñán y Verdugo, autor de uno de los menos ilegibles libros de este grupo, tuvo un acierto extraordinario al rotular su colección de novelitas: *Guía y avisos de forasteros que vienen a la corte*. La moral acababa por corroer cuanto de novelesco aparecía a los ojos de estos escritores. Moral sabida y prevista. Cuando era necesario arremeter contra monstruos que la mezquina realidad española no ofrecía, esos monstruos eran elaborados por superposición de rasgos inconexos. Con muy parvo ingenio. Los magros contenidos quedaban cada vez más ahogados bajo los trabajosos arrequives literarios de un estilo que no tenía de Quevedo más que las sombras y los lejos. Desde *El curioso y sabio Alejandro*, de Barbadillo, hasta los caracteres que Zabaleta fué ingiriendo en sus *Días de fiesta*, puede estudiarse el proceso de esta victoria de la preocupación ética sobre una materia novelesca cada vez más tenue. Ahora la sustantivación de lo moral obraba un prodigio extraordinario: conservaba el tópico picaresco, repetido sin convicción, formula-

riamente. Porque sin abominaciones, sin censuras, sin ataques contra los vicios que infestaban la corte, sin garitos, sin barateros, sin busconas, ¿qué hacer de todas aquellas exaltaciones morales tan cuajadas de figuras, tan floridas de epítetos?

4

La moral picaresca—retengamos esto—es la que exalta máximamente la norma ética para operar, con relación a ella, una desvaloración de las actividades humanas, consiguiendo así justificar la conducta propia, real o posible, la propia laxitud, la propia indisciplina. Entre pícaros, cuando se consuman reales *picardías*, esa posición ética es sobremañera clara. ¿No habrá también picaresca sin pícaros? ¿Cómo sería la picaresca sin pícaros, pura, o mejor, depurada?

Cuando—después de Quevedo—se vuelven a escuchar palabras genuinas de moralismo apicarado nos hallamos enteramente fuera del campo novelesco. Los contenidos de la novela se han disipado por completo. Va a ser un moralista el que recoja las enseñanzas de Alemán, el que repita sus mismas palabras.

No hay hombre con hombre—dice Alemán en el más dramático capítulo de su novela, en aquel soliloquio en que Guzmán renuncia—¡renuncia!—a mandos y honores, porque ¿qué sabemos del mayordomo del rey Don Pelayo ni del camarero del conde Fernán González? No hay hombre con hombre. *Todos roban, todos mienten, todos trampean... Todos vivimos en asechanzas los unos de los otros, como el ratón para el gato o la araña para la culebra* (lib. II, cap. IV). *No hallaréis cosa con cosa*—advierte Gracián del mundo (*Criticón*, I, cr. VI). Todos van por extremos (*ibíd.*, V). *La virtud es perseguida, el vicio aplaudido, la verdad muda, la mentira trilingüe... El derecho es tuerto*. Reparad en un ministro de la justicia—uno cualquiera—: *Con nadie se ahorra y con todos se viste, a todos les va quitando las ocasiones del mal para quedarse con ellas... Destierra los ladrones por quedar él solo* (II, cr. VII). Entre estos dos, como tercer jalón, recordemos aún el texto de Quevedo: *Para ser rico habéis de ser ladrón, y no como quiera... Si queréis ser honrado habéis de ser adulador y mentiroso... Si queréis medrar habéis de sufrir y ser infame. Si os queréis casar habéis de ser cornudo...*, en *El entremetido, la dueña y el soplón*).

Apenas habrá en la literatura española un libro

de más extraño atractivo que *El criticón*, en que de sorprendente manera se van entrelazando los más diversos temas. El de Andrenio—estado de naturaleza frente a estado social—aún ha de mostrar más adelante, en la literatura europea, fecundas posibilidades de desarrollo. Aún no tiene Gracián la ecuanimidad, la frialdad satírica necesaria para hacer de Andrenio un *huron* amable en medio de una sociedad de frívolos y corrompidos. Su crítica se mueve entre vaguedades morales generalizadoras, y reales, sentidos rencores que agudizan su visión y envenenan sus palabras. No bastan unas leyes, un poco de educación para remediar males que arrancan de la misma naturaleza humana. Todo el mundo, todo el siglo se va mostrando a sus ojos de resentido para recibir dicterios indignados. *Siglo de lodo* el suyo. Como los autores de las rencorosas danzas de la muerte y de otros tardíos frutos del Desengaño, Gracián contempla el mundo—el gran teatro del mundo, dice, con frase que no debe ser una mera coincidencia—, y en él el fin de la ilusión humana. ¿Qué es la vida del hombre? *El mundo le engaña, la vida le miente, la fortuna le burla, la salud le falta, la edad se pasa, ...el bien se le ausenta, los años huyen, los contentos no llegan, el tiempo vuela, la vida se acaba, la muerte le coge, la sepultura le tra-*

ga, la tierra le cubre, la pudrición le deshace...
(I, VII).

Coincide Gracián con los picarescos en su visión desolada del mundo y de la vida, como coincide en muchos aspectos de su técnica. Novela de peregrinación es la suya, novela de camino, de andanzas incesantes remansadas en pocas peripecias. Novela en que el camino determina la marcha, y de la que está ausente la libertad. Hay en el *Guzmán de Alfarache* un momento maravilloso que, aun siendo breve, vale por largos capítulos de los que siguen. Es aquel en que Guzmanillo se despierta en las gradas de la ermita. *No sé si me despertara tan presto si los panderos y bailes de unas mujeres que venían a velar aquel día, con el tañer y cantar no me recordaran. Levantéme..., hambriento y soñoliento, sin saber dónde estaba, que aún me parecía cosa de sueño. Cuando vi que era de veras dije entre mí: echada está la suerte, vaya Dios conmigo. Y con esta resolución comencé mi camino...* (lib. I, cap. III). ¡Maravilloso comienzo de jornada! El camino y la libertad. Guzmán no sabe aún que camino y libertad son términos que se excluyen. A los pocos lances tendrá el pícaro plena conciencia de ello, y esa visión de un mundo en que no hay hombre con hombre. Al sentimiento de plena libertad va a se-

guir – consecuencia del goce omnímodo de esa libertad y de los subsecuentes conflictos – una estridente afirmación de la norma. Todo se ve a una luz agria. *Si salíamos por las calles, donde quiera que ponía la mira todo lo vía de menos quilates, falto de ley, falso, nada cabal en peso ni medida...* (lib. II, cap. IV.)

También Andrenio ha sentido la libertad y ha vivido libre en la naturaleza. Con una transparente alegoría, que quizá proceda de la leyenda piadosa de *Barlaán y Josafat*, Gracián nos ha mostrado el maravilloso despertar de la conciencia humana ante la naturaleza. También Andrenio ha de aprender el desengaño a lo largo de sus andanzas. El, feliz entre las fieras, aprenderá la infelicidad en el comercio humano. *Dichoso tú* – dice Critilo –, *que te criaste entre las fieras, y ¡ay de mí!, que entre los hombres, pues cada uno es un lobo para el otro, si ya no es peor el ser hombre* (I, IV).

En su peregrinación por la vida, Gracián va descubriendo monstruos extrañísimos, grandes muchedumbres de gentes, pocas personas. Ni más ni menos que un humanista, pero con muy otra intención, Gracián va sembrando sus páginas de nombres eximios destinados a hacer ver que los tiempos eran de máxima depresión. Ni heroísmo ni virtud. *No es este siglo de hombres* (I, VI). Cualquier rasgo virtuoso puede

figurar entre las más peregrinas rarezas. ¡Qué cosas se encuentran, objetos únicos, en el museo de Salastano! *Un hombre de bien en estos tiempos... Y lo que es más, su mujer... Un docto premiado..., un casamiento sin mentiras..., una mujer sin enredo... y el mundo, mundo* (II, II). ¿Cómo conducirse entre estas gentes? Gracián es hombre grave, pertenece a una de las más poderosas órdenes monásticas de la cristiandad, posee ingenio agudísimo, ama la originalidad sobre todas las cosas. El no ha de incurrir en la picaresca vulgar, no ha de ser lo que todos. La noción de que vale más *ser necio con todos que sabio a solas* (I, VII) se destaca con propósito de censura. Pero ya Alemán había expresado con rara elocuencia el principio de esa moral de acecho que el jesuíta va a formular en lapidarios aforismos. A los que penetran en un mundo en que van a ser víctimas de peligrosas asechanzas, Gracián les grita: *No tienes que temer, que cautelarte sí* (I, VI). La cautela, primera norma de conducta. Pero ¿por qué y para qué?

5

Más que crear estilos y formas, en la vida como en el arte, los hombres de letras del siglo XVII fueron

grandes acopladores y combinadores de formas y estilos. Suele llamarse barrocas obras que, lejos de representar una nueva ley, rectora de los elementos del estilo, no suponen en realidad sino un sincretismo temático o estilístico. Difícil sería encontrar mejor ejemplo de lo que ese sincretismo — maridaje y desvirtuación — significa, que Gracián. En su obra se acoplan las cosas más dispares; las ricas minas del humanismo europeo son abundantemente explotadas por el ingenioso jesuíta. Los mismos tipos humanos que él trata de cultivar, o que meramente ensalza: héroes, discretos, príncipes perfectos, son de rancia tradición humanista, como el propósito educativo que va a aprovechar el genio y a conseguir el ingenio, *ejes del lucimiento discreto*, que la naturaleza alterna y el arte realza (*Discreto*, I). El estudio de esos artificios educativos, sin cuya asistencia *toda se corrompe la naturaleza* (*Criticón*, I, 1) no es enteramente de este lugar. Señalemos meramente ciertas metas a que se tiende. La gloria, la gloria humanística, cuya administradora es la historia, aparece frecuentemente en el *Criticón* como el fin máximo a que cabe aspirar (cito entre muchos un curiosísimo pasaje del *Criticón*, II, iv). Es la gloria del esfuerzo, la gloria insobornable que sólo se obtiene con aquel extraño menjurje

que Critilo adquiere en la feria de todo el mundo: un poco de tinta mezclada con aceite. (... *el aceite de las vigili-as de los estudiosos y la tinta de los escritores, juntándose con el sudor de los héroes y tal vez la sangre de las heridas, fabrican la inmortalidad de su fama*, I, xiii.) Nos encontramos frente a amables tópicos renacentistas que en la educación jesuítica tuvieron amplio lugar; no pocas veces, ante las extrañas alegorías gracianescas, recordamos los dramas escolares de los jesuitas, en que la Diligencia o la Ignavia, el Trabajo honesto o el falso Honor, se presentaban a vista de los alumnos, motivando sanos y piadosos consejos y documentos. Hasta aquí todo parece en orden. Pero pronto la otra línea, la de la renuncia amargada, la del rencor, incide en este plano de moralidad pacata, y el conflicto se recrudece. Si en el mundo *todo va al revés*, si *la virtud es perseguida y el vicio aplaudido*, si *los libros están sin doctor y el doctor sin libros*, si *la discreción del pobre es necedad y la necedad del poderoso es alabada* (I, vi), si la fortuna siempre escoge al menos idóneo y cabe ella el Favor alarga la mano a quien se le antoja, y *esto sin más atencencia que su gusto, que debía ser muy malo* (II, vi), ¿cómo coordinar aquel estímulo con todas estas realidades? Nos encontramos con que aquella gloria

que se proponía como aspiración suprema era un falaz espejismo, algo sin vigencia actual, sin sentido en este siglo de lodo. Un lejano y estrecho celaje, que parece ennegrecer más las lobregueces que nos rodean. El Desengaño nos sigue, y va musitando sin cesar propósitos de renuncia, palabras de tedio. Renuncia y tedio de discreto. Para Gracián, el Desengaño parece confundirse con la Discreción. Y el discreto se abstiene para sostenerse.

Desde Castiglione el tema de la cortesanía, forzosamente asociado al de la discreción, había dado motivo a no pocas disertaciones, sagaces y elocuentes. Pero entre humanistas genuinos se postulaba algo que Gracián niega expresamente: sociedad, un mundo de escogidos en que valga la pena vivir. Las pocas *personas* que Andrenio y Critilo encuentran en sus peregrinaciones van solas por el mundo, viven en un desesperado, irremediable aislamiento. Viven en acecho.

Este nuevo rebato de Gracián en el campo de la moral humanística opera una disgregación análoga a la de antes. Creemos que Gracián nos va a afirmar algo, nos va a conceder algo, hasta que notamos que en sus palabras va implícita una negación de lo mismo que pretende afirmar. La discreción no nos habilita para la convivencia, sino para la lucha;

no nos da atractivos, sino defensas. Estas *personas* que desfilan por el *Criticón* son gentes agrias, incapaces de ver en el comercio humano otra cosa que peligros y trampas. La sociedad, aun la sociedad de los buenos, se atomiza. El mundo—este mundo que ya no lo es—se compone de masas gregarias y unos pocos desengañados, ásperos e insociables, siempre cautelosos.

Circunstancia necesaria de tales discretos es la independencia. Así como uno de los oráculos de la prudencia se encierra en la fórmula *hacer depender*, una regla básica de la moral de Gracián—al menos del que sermonea tristemente en el *Criticón*—es no depender de nadie. *Gran cosa aquello de no depender de voluntad ajena y más de un necio, de un mordor. Que no hay tormento como la imposición de los hombres sobre las cabezas* (I, xiii). Confesión preciosa en un hombre de las circunstancias de Gracián, al que sabemos incurso en varias violentas infracciones del voto de obediencia. Quizá esa confesión pudiera explicarnos muchas de las amarguras del filósofo—las amarguras de su vida y el amargor de su ánimo.

La cópula de elementos humanísticos con otros coincidentes con las ideas y propósitos de Alemán y Quevedo es en *El criticón* clara y patente; no lo es tanto en los otros libros de Gracián. Sería difícil simplificar en pocas fórmulas típicas las proposiciones centrales de *El discreto*, de *El héroe*, del *Oráculo* y engazarlas con rigor de sistema. Unas actitudes contrastan con otras, un supuesto contradice al otro. Si en *El criticón* hemos visto a los discretos ir por los caminos del mundo solos y señeros, acechando y cautelándose, en el *Oráculo*, libro que por mil motivos hay que destacar en primera línea, hay mención frecuente de esa sociedad de escogidos que antes echamos de menos, hay reglas para brillar en ella, para suavizar y hacer más agradable el trato humano; el *saber noticioso*, los buenos dichos, las respuestas ingeniosas desempeñan aquí un gran papel. Sin esfuerzo referimos todo eso a reales circunstancias de la vida de Gracián, a aquellas gustosas tertulias celebradas en casa de Lastanosa sobre todo. Pero nuevamente cada página nos recuerda que no todas las palabras significan lo que antaño significaron y que Gracián ve el mundo de muy otra manera que Castiglione. A cada paso nos encontra-

mos con un vocablo desconcertante: *treta*. La treta se intenta contra alguien; no es un talento que decore a los que lo poseen, ni es una especulación ingeniosa o sagaz; es acción, y acción hostil, un medio de luchar con ventaja. ¿Luchar por qué?

Otra vez es el disimulo lo que Gracián aconseja, no mostrar las intenciones; otra vez propone, con lucidez y sagacidad extraordinarias, medios para adueñarse de los ánimos de los demás. ¡Y qué medios! *Hallarle su torcedor a cada uno... Hásele de prevenir el genio primero, tocarle el verbo; después cargarle con la afición, que infaliblemente dará mata al albedrío*. No se trata, pues, de convivir, sino de dominar.

El criticón contiene las ideas que Gracián obtuvo en su contemplación del mundo y de la vida humana; estos otros trataditos son su moral práctica. Para hallarles coherencia hay que buscar la clave fuera de ellos. En la noción de Alemán: ... *como el gato para el ratón y la araña para la culebra*. Sobrepongase el prudente a los demás hombres. El dominio, imperativo de la prudencia.

El descubrimiento de Gracián es que la lucha por la prudencia humana no se libra en el ánimo del hombre, sino fuera. Sujetar al prójimo es hacerse libre, y sólo el que se ahorra de los demás tiene posibilidades de perfección. Hay una moral de com-

bate que opera con fintas, no se basa en verdades. Luchemos, pues, con ardides.

Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre; pelea la sagacidad con estratagemas de intención. Nunca obra lo que indica; apunta, sí, para deslumbrar; amaga al aire con destreza y ejecuta en la impensada realidad... Auméntase la simulación al ver alcanzado su artificio y pretende engañar con la misma verdad. Muda juego por mudar de treta y hace artificio del no artificio, fundando su astucia en la mayor candidez. Son pocas líneas de un aforismo que cifra toda la originalidad de Gracián. Nótese el léxico: *estratagema, amagar, simulación, artificio, treta...* Todas las encarnaciones del Engaño al servicio de la Prudencia. Porque la vida es milicia contra la malicia...

Es esta malicia que nos rodea la que nos mantiene en acecho. Nuestra conducta no es sino táctica; o dicho llanamente: un medio de tener a raya a los demás. *Está a la espera la malicia; gran sutileza es menester para desmentirla. Nunca juega el tahur la pieza que el contrario presume, y menos la que desea.* Prudencia, flor de tahurería. Añagaza. Treta.

Y es que el mundo es malo. La malicia nos bloquea. ¿No están, pues, justificadas todas nuestras artimañas? Nuestro propósito es conseguir la discreción, la prudencia. En aislamiento.

Soledad de desamor que esteriliza la obra de Gracián, cuyas consecuencias históricas fueron sin duda considerables, pero sólo posibles cuando los moralistas volvieron a ser sociables y volvieron a sentir su corazón. Cuando la convivencia desinteresada, el arte de la convivencia, impuso el imperativo de ser, no de aparecer. No creo que esté estudiado este momento en que, actuando aún la filosofía del Desengaño, comienza a operarse la revaloración de la vida y la salvación del heroísmo.

Desaparece la moral de los hombres que no supieron vivir con desinterés. Los que pasaron por la amargura de sentir su oquedad mientras dejaban el mundo en hueco. Los que proyectaron sobre el mundo su propio vacío; los que cuidaron tanto de la defensa de su castillo interior, que jamás vivieron en él. *Hay grandes bajos hoy en el trato humano; conviene ir siempre calando la sonda.* ¿Y el sondeo de la propia intimidad? Como Guzmán de Alfarache va huyendo hacia adelante de su instinto indomable,

Gracián, medroso de su espíritu, huye hacia el cuerpo de guardia a enfrentarse con hipotéticos enemigos de fuera. Moral picaresca: fuga que se disfraza de embestida. Doblemente terrible la menos espontánea, la que ignora el estímulo cordial, la del puro vacío.

JOSÉ F. MONTESINOS

(1) Esta cita queda necesariamente sin puntualizar, pues aunque ya en *El pensamiento de Cervantes* se inició un nuevo planteamiento del problema de la picaresca, los trabajos a que aludimos, salvo alguna primicia expuesta en conferencias y cursos, no han sido publicados aún. Han de ver la luz en breve.

Largo rodeo
hacia el Nirvana

Jorge Santayana nació, en Madrid, el 16 de diciembre de 1863. Estudió en los Estados Unidos, en Alemania y en Francia. Explicó, como profesor, filosofía en Harvard durante muchos años, viniendo luego a Cambridge y a Oxford. Por último, fijó su residencia en Roma. Ha escrito, siempre en inglés, poesía y obras filosóficas. Sus principales libros son: The Sense of Beauty (1896), The Hermit of Carmel (1901), The Life of Reason, 5 vols. (1906), Three Philosophical Poets (1910), Winds of Doctrine (1913), Character and Opinion in The United States (1920), Soliloquies in England (1922), Scepticism and Animal Faith (1923), Dialogues in Limbo (1925), Platonism and The Spiritual Life (1927), The Realm of Essence (1928), The Realm of Matter (1930), The Genteel Tradition at Bay (1931), etc. Del último, Some Turns of Thought in Modern Philosophy (1933), ha sido traducido, con expresa autorización del autor, el siguiente ensayo:

DECIR que el fin de la vida es la muerte, es decir una perogrullada, puesto que ninguna de las varias formas de inmortalidad que pueden sobrevenir es capaz de abolirla; a lo sumo, y en el mejor de los casos, vida y muerte quedarían formando, entre una y otra, el tejido de un destino más comprensible. El fin de una vida podría ser el principio de otra, siempre que el Creador hubiese compuesto su gran obra como un poema dramático asignando líneas sucesivas a los diferentes personajes. La muerte sería, entonces, no más que el traspunte dispuesto a preparar, al final de cada parlamento, la entrada del inmediato personaje llamado a continuar la tarea. O quizá, como algunos suponen, todos los personajes van siendo asumidos, uno a uno, por un solo Espíritu sobrenatural, quien—entre sus improvisaciones sin fin—se imagina a sí mismo viviendo, por el momento, dentro de este preciso sistema solar y social. En semejante monólogo

universal no pasaría de ser, la muerte, un cambio de escena, o de metro, en tanto que en la marejada de una verdadera comedia, sería un cambio de actores. Toda voz, en cualquier caso, habría de ser silenciada, antes o después, y la muerte concluiría con cada una de las vidas—pese a todas sus posibilidades.

La recaída de las cosas creadas en la nada no es una fatalidad súbita, sino algo por naturaleza sereno, fácil y adecuado. Esto ha sido expuesto recientemente, de una manera muy nueva, por un filósofo de quien no esperábamos pareja lección: Sigmund Freud. Ha ampliado, ahora, su concepto del anhelo sexual o *libido*, en un principio general de atracción o concreción en la materia, análogo al Eros de los poetas de la antigüedad Hesiodo y Empédocles. Se han abierto, de pronto, las ventanas de la clínica mal ventilada: en la noche fría desaparecen el acre olor de los desinfectantes y los alaridos histéricos. Y lo que se nos da a entender es que, tanto la turbación del alma enferma, como su curación, nos llegan, después de todo, de las estrellas.

Celebro que Freud se haya resistido a la tentación de representar este principio de Amor como el único principio dentro de la Naturaleza. La unidad ejerce, en cierto modo, un hechizo maléfico sobre los metafísicos. Admitido que, en la vida humana,

no le conviene al que es uno estar solo, pienso que la pura unidad no es menos estéril y desdichada en metafísica. En todo comienzo se requiere la pluralidad, la trinidad o por lo menos la dualidad, toda vez que se quiera alcanzar algo—hasta en el caso en que aquello que se apetece alcanzar sea, en efecto, el seno mismo de la Unidad, a costa de abandonar la existencia propia. Como Empédocles, Freud, ha introducido prudentemente un principio previo para que el amor pueda jugar con él; pero no de lucha (la cual no pasa de ser un incidente en amor), sino de inercia, o sea: tendencia hacia la paz y la muerte. Supongamos que la materia se hallaba originariamente muerta y por completo satisfecha de estarlo, y que todavía recae, siempre que puede, en su viejo equilibrio. Pero lo homogéneo, como diría Spencer, cuando es finito, es inestable, y la materia, no siendo probablemente coextensiva con el espacio, forma necesariamente conglomerados que tienen anverso y reverso. Las caras de tales cuerpos se hallan, según esto, distintamente expuestas a las influencias externas, y variamente relacionadas unas con otras. Esta desigualdad, incluso en lo que parece más perenne, está henchida de cambios, destinados a producir, con el tiempo, una complejidad maravillosa. Es la fuente de toda inquietud, de la vida y del amor.

Imaginemos, dice Freud (1), el organismo viviente como una vesícula indiferenciada de substancia excitable. Entonces su superficie, vuelta, como está, hacia el mundo exterior, quedaría diferenciada por su posición misma y serviría de órgano receptor de los estímulos. Este trozo de substancia viva flota en un mundo exterior que se halla cargado con las más potentes energías, y sería destruído si no estuviera provisto de un dispositivo protector contra los estímulos. (Por otra parte) la capa de sensibilidad cortical carece de dispositivo protector contra las excitaciones que emanan de dentro... Las fuentes más prolíficas de tal excitación son los llamados instintos del organismo... El niño no se cansa nunca de pedir que le repitan el juego...; prefiere oír siempre el mismo cuento mejor que uno nuevo, será implacable en la identidad de la repetición y corregirá toda variante que pueda deslizar el narrador. Un instinto sería, pues, una tendencia, propia de lo orgánico vivo, a la reconstrucción de un estado anterior, que lo arruinado hubo de abandonar, bajo la influencia de fuerzas exteriores perturbadoras: una especie de elasticidad orgánica, o, dicho de otro modo, la manifestación de la inercia.

Si, por lo tanto, todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienden a

una regresión o reconstitución de algo previo, nos vemos obligados a atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica, a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes. El ser elemental no habría querido transformarse desde su principio, y no habiendo variado las circunstancias, se hubiera limitado a repetir su mismo camino vital... Sería contrario a la naturaleza conservadora de los instintos el hecho de que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado jamás hasta entonces. Dicho fin debía ser, más bien, un pristino punto de partida que el ser viviente abandonó alguna vez, pero hacia el cual tiende por todos los rodeos de la evolución. Podremos decir: la meta de toda vida es la muerte.

Durante largo tiempo, la substancia viva pudo... tener la muerte a su fácil alcance... hasta que las influencias reveladoras, exteriores, se transformaron y obligaron a la substancia a desviaciones cada vez mayores, alejándose del curso original de la vida, y a rodeos más y más complicados, hasta el logro del fin —que es la muerte. Esos rodeos hacia la muerte, fielmente mantenidos por los instintos conservadores, no serían, ni más ni menos, que el fenómeno de la vida tal y como lo conocemos.

Freud expone, con suma modestia, estas interesantes sugerencias, admitiendo que sean vagas e in-

ciertas y—lo que es todavía más importante de advertir—míticas en cuanto a sus términos. Pero me parece que, a pesar de todo, son un admirable freno para las inepticias predominantes. Cuando oímos que hay, animando todo el universo, un *Élan vital* o amplio impulso hacia un ideal desconocido, pero único, los términos usados no son menos inciertos, míticos y vagos, que es falsa la sugerencia implicada. Falsa, quiero decir, respecto a la fuente orgánica de la vida y su aspiración, respecto a la sencilla naturalidad de la Naturaleza. Entre tanto, la sugerencia transferida por las especulaciones de Freud, es cierta. ¿En qué sentido pueden ser falsos o verdaderos los mitos y las metáforas? En el sentido en que—en términos desprendidos de los predicamentos morales o de la psicología literaria—pueden atestiguar el movimiento general y el resultado pertinente de los hechos materiales y pueden inspirarnos un sentimiento ecuánime en su presencia. En este sentido yo diría que la Mitología griega era verdadera, y era falsa la Teología calvinista. Los principales términos empleados en el Psicoanálisis han sido siempre metafóricos: *Deseos subconscientes*, *Principio del placer*, *Complejo de Edipo*, *Narcisismo*, *Censura*; sin embargo, pueden abrirse interesantes y profundas perspectivas, con estos términos, dentro del embrollo de

sucesos de una vida humana, y se puede arrancar de nuevo con menos impedimenta y menos inhibición morbosa. *Lo defectivo de nuestra descripción*, dice Freud, *desaparecería probablemente si pudiéramos sustituir los términos psicológicos por otros fisiológicos y químicos*. Éstos también constituyen, únicamente, un lenguaje metafórico, pero que nos es familiar desde hace más tiempo, y son, quizá, también más sencillos. Todo discurso humano es metafórico en cuanto que nuestras percepciones y pensamientos son signos adventicios respecto a su objeto, como puedan serlo los nombres, y, en modo alguno, trasuntos de lo que está sucediendo en la profundidad de nuestra naturaleza. Pero, así como el ojo del cazador, dispuesto únicamente a una concisa imagen gráfica, puede trazar el vuelo del pájaro, al través del aire, con la suficiente precisión para alcanzarlo y derribarlo, así los mitos de un sabio filósofo acerca del origen de la vida o de los sueños, pueden, aunque expresados simbólicamente, revelarnos el movimiento pertinente de la Naturaleza y avivar en nosotros sentimientos cabales y esperanzas auténticas respecto a nuestro destino; pues el pájaro ese, sobre el que el cazador tira, es su propia alma. Ahora bien, creo que estos nuevos mitos de Freud, acerca de la vida, así como los anteriores relativos a los sueños, están destinados

a iluminarnos y purgarnos, de modo considerable, en nuestra propia vida. El espíritu humano, al despertar, se halla turbado: está apesadumbrado, sin saber bien por qué, y es presa de toda clase de ansiedades relativas a la nutrición, presiones, punzadas, ruidos y molestias. Según otro mito de la sabiduría, nace con pecado original; y las pasiones y ambiciones de la vida, tal y como vienen, no hacen sino complicar esta pesadumbre y gravarla sin hacerla menos incesante o gratuita. ¿De dónde esta fatalidad, y adónde nos lleva? Viene en la herencia y va a propagarse. Pero cuando nos preguntamos cómo la herencia pudo originarse o transmitirse, nuestra ignorancia de la Naturaleza y del pasado nos conduce al silencio o a vagas conjeturas.

Algo—llamémoslo materia—ha debido de existir siempre, y algunas de sus partes, bajo la presión de las otras, se han enrollado, como los muelles de un reloj, de modo tan violento y lamentable, que, cuando la presión se afloja, saltan súbitamente y se distienden con una sensación de alivio. De ahí nuestro anhelo por satisfacer las pasiones latentes con el solo placer fugitivo de hacerlo. Pero los agentes exteriores que han dado originariamente cuerda a este muelle, no cesan nunca de operar. Cada último estímulo le da una nueva vuelta, hasta que, al fin, salta,

se afloja o se desquicia. De vez en cuando, las circunstancias les son propicias, y los agentes exteriores pueden incrustar en ese órgano primario otros subalternos. Cada impresión, cada aventura, deja una huella, o más bien una simiente detrás de sí; produce una complicación ulterior en la estructura del cuerpo, una nueva carga que tiende a repetir a tiempo y destiempo, el movimiento impulsado.

De ahí esa perenne docilidad o ductilidad que hay en la substancia viva, y la incapacita para acudir a recursos, recordar hechos e imaginar nuevas experiencias—gratas o espantosas—, cuando las simientes de la experiencia pretérita, fructificando, brotan en la mente. Cada acto inicia un nuevo hábito y puede implantar un nuevo instinto. Vemos cómo incluso gente ya no joven, es arrastrada, de pronto, por contagios políticos o religiosos, y hasta se deja ir a vicios extraños; no habría paz en la senectud y, sí, en cambio, una creciente obsesión por toda suerte de inquietudes, a no ser porque el tiempo, exponiéndonos a tantas influencias eventuales, debilita o descarga nuestras pasiones primitivas: somos, así, menos codiciosos, menos voraces, menos ilusos, menos generosos. Pero estos primitivos impulsos, debilitados, son naturalmente, con mucho, los más fuertes y los más hondamente arraigados en el orga-

nismo. Por eso, aunque un viejo pueda convertirse o adquirir una manía, se advierte, por lo general, un algo endeble en su celo senil, comparado con el entusiasmo de la juventud. No es tampoco edificante ver cómo un alma, en la cual están extinguidas las pasiones humanas elementales, llega a ser un hervidero de ocasiones fallidas.

En todo caso, cada nuevo hábito, al enraizar dentro del organismo, forma un pequeño eje o instinto de sí mismo, como un parásito, de manera que va desarrollando gradualmente un complicado mecanismo en que cada palanca y cada resorte mantiene sujeto al otro, y todos juntos tienen retenido al eje, permitiendo que se desenrolle paulatinamente, sin que, al mismo tiempo, deje de funcionar el reloj y conserve la pulida faceta que se encara con el mundo, limpia, inocente y apta para designar la hora del día en forma grata para el transeunte. Pero existe una labor terriblemente compleja, y que marcha soterrada, de difícil impulso y precario equilibrio, trabada de secretos roces y de errores. No maravilla, pues, que con frecuencia el artificio llegue a descomponerse visiblemente o que se pare en seco; la maravilla está en que pueda marchar habitualmente. Pero tampoco se satisface con su propio girar, y cuando al fin desmontado, comienza de nuevo

en la persona de un germen desprendido, y sucede que una porción de su substancia, con todos sus instintos concentrados y puesta en tensión energicamente, anhela repetir el experimento ancestral, todo este desarrollo no es en vano. Cada reloj, al marchar, da la hora, los cuartos, y a veces lo hace con sonidos seductores. A esas campanadas, las llamamos: sentimientos, propósitos y sueños; y es quizá porque estamos absortos en esta música mental, creyendo que suena por sí sola y que no necesita caja de música para producirlos, por lo que encontramos tamaña dificultad en concebir la naturaleza de nuestros propios relojes y estamos obligados a describirlos sólo musicalmente; esto es, como mitos. Pero la ineptitud del lado estético de nuestras mentes, para desenredar la naturaleza de los mecanismos, no priva a esas mentes de su propia claridad y eufonía. Sus diferentes notas tienen, además de vibración, la función cognoscitiva de indicar la hora y captar los ecos de sucesos lejanos o de madurar disposiciones internas. Esta información y esta emoción, sumadas a esos placeres incidentales que hay en la satisfacción de nuestras pasiones, constituyen la vida de un espíritu encarnado; lo reconcilian con esa externa fatalidad que ha dado cuerda al organismo y lo está gastando, y rescatan este organismo y todas sus obras de la

indignidad de ser una vana complicación y un residuo del movimiento.

Que el fin de la vida sea la muerte puede parecer triste; sin embargo, ¿qué otro fin puede tener cosa alguna? El final de un sarao es el irse a la cama, pero su empleo consistió en reunir gente afín para pasar el tiempo gratamente. Una invitación a bailar no se considera ridícula por el hecho de no ser el baile eterno; los más jóvenes de entre nosotros, los más vigorosos, después de algunas horas, se dan por satisfechos de brinco y zarandeo. Este carácter transitorio de las cosas es esencial a su ser físico y, en modo alguno, triste por sí mismo; si llega a serlo es en virtud de una ilusión sentimental, la cual nos hace imaginar que quiere ser perdurable y que su fin ha de ser siempre renovado. Pero en una naturaleza sana, las cosas suceden muy de otro modo.

Lo que sí es, en verdad, triste, es fracasar algún impulso, a medio camino, y perder el objetivo de la trayectoria; lo doloroso es tener un órgano lacerado o destruido, cuando está en pleno vigor todavía y no se halla dispuesto a su sueño natural, a su disolución. No debemos confundir la desazón que no dejan de causarnos nuestros instintos insatisfechos, con el placer de satisfacerlos y descartarlos uno a uno. Si pudieran ser todos satisfechos armoniosamente, tam-

bién nosotros lo estaríamos, de una vez para siempre y por entero. Sólo así, el nacer y el morir, coincidentes en todo, producirían el placer perfecto.

La misma perspectiva se encuentra en otro sabio mito que viene inspirando, desde tiempo inmemorial, la ética y la religión de la India; me refiero a la doctrina del Karma. Según ella, nacemos con una herencia, un carácter impuesto, y una larga tarea previamente asignada, y todo ello por culpa de esa ignorancia que, en nuestras vidas pasadas, nos llevó a todo linaje de compromisos. Tenemos que responder de esas obligaciones, libertando, dentro de nosotros, al puro espíritu, de sus cargas acumuladas: de deudas y de créditos, ambos por igual opresivos. No podemos desenmarañarnos por pura frivolidad, ni por suicidio; la frivolidad sólo puede engarfiarnos tenazmente en las garras del destino, y el suicidio sólo podría truncar nuestra miseria, a costa de dejarnos un fracaso patente para siempre. Cuando la vida se entiende como un proceso de redención, sus varias fases son tomadas, una después de otra, sin prisa y sin apego injustificado; su ir y venir tiene toda la vivacidad del placer, la santidad del sacrificio y la belleza del arte. La cuestión está en haber expresado y descargado todo lo que había latente en nosotros; y a esta perfecta liberación es a

la que, temperamentos distintos, asignan diferentes nombres llamándola: día perfecto, deber cumplido, ideal realizado, salvación del alma. La tarea, en todo caso, está definida e impuesta, dentro de nosotros, por la Naturaleza, lo reconozcamos o no; por lo tanto, podemos realizar un progreso moral o caer en errores realmente. La sabiduría y el genio están en discernir esta tarea prescrita y en realizarla recta y limpiamente, y sin distraernos.

La ineptia imagina, por el contrario, que cualquier rastro es digno de ser seguido, que estamos llenos de posibilidades (o bien que carecemos de ellas), que la vida comienza sin obligación alguna y que puede producir sin arriesgar capital o que la voluntad es vacuamente libre, en vez de ser una carga específica y un apretado nudo hereditario por resolver. Algunos filósofos, sin conocimientos propios, creen que las distintas y ulteriores complicaciones que el futuro puede reservarnos son las manifestaciones del espíritu; están, sin embargo, como ha indicado Freud, impuestas sobre los seres humanos por la precisión exterior y toman forma en el reino de la materia. Únicamente después de que los órganos del espíritu se han formado mecánicamente, puede el espíritu existir y puede distinguir lo mejor de lo peor en el destino de esos órganos y, por con-

siguiente, en su propio destino. La existencia infinita es, en cierto modo, física y ambigua; no hay, en ella, escala ni centro. Las profundidades del corazón humano tienen un límite y de su oscuridad hay que culpar tan sólo a la ignorancia. Profunda y oscura, puede serlo un alma cuando nos asomamos a ella; serlo es perfectamente natural; pero la misma comprensión que puede descubrir nuestras oprimidas pasiones pristinas, y ahuyentar nuestros empecinados hábitos perversos, puede demostrarnos también dónde anida nuestra verdad. La Naturaleza ha trazado el camino de antemano; está lleno de cepos; pero hay también, en él, ciertas fragancias, y conduce a la paz.

J. SANTAYANA

(Traducción de A. MARICHALAR)

(1) Freud: *Más allá del principio del placer*.

EL MAESTRO ECKEHART

Una personalidad que por azares múltiples permanece rodeada de misterio, de un misterio quizá farisaico. *Magister Equardus* nació en 1260, probablemente en Gotha. Su vida nos es en gran parte desconocida, no en vano es el maestro del retiro y del apartamiento del mundo. Sabemos que fué cofrade y discípulo directo, tal vez, de Alberto Magno. Enseñó teología en París hacia 1300, al mismo tiempo que Duns Scot. Su actividad docente duró poco tiempo. Poseemos de ella escasos documentos fehacientes. Pasó después a ocupar altos cargos en su Orden. De esta otra modalidad de su vida nos han sido conservadas notas *bastante* (no más) fidedignas: sus célebres Sermones de Colonia, Erfurt, París, Estrasburgo, etc. Eckehart inspira con ellos todo un intenso movimiento religioso de interior espiritualidad.

Envidias personales, ambigüedades de expresión, informaciones inexactas, sobre todo la miopía producida por un andamiaje técnico ya forjado y avalado por las grandes universidades, agita en torno a Eckehart un violento proceso en 1326. Sus promotores fueron franciscanos. Alguna vez se le acusó de averroísmo. El genial dominico, cuya profesión de fe nadie osó seriamente poner en duda, murió en 1327, antes de que Roma decidiera, en 1329, condenar 28 proposiciones suyas. Pero nada más lejos de Eckehart que el panteísmo que con inaudita precipitación se le ha atribuído.

La influencia ejercida por Eckehart fué tan decisiva como callada.

Sin Eckehart, sería totalmente inexplicable el origen de la

filosofía moderna. Hacer arrancar a ésta de Cusa o de Ockam, es una fácil inexactitud. Contra todas las apariencias, el nominalismo de Ockam sería incapaz de haber gestado en su dominante negatividad el principio positivo que hubo de extraer Nicolás de Cusa, y cuya fuente, eckehartiana, consta aún en las notas marginales con que el gran cardenal orló el célebre manuscrito de Bernkastel.

A partir de Cusa, el silencio en torno a la figura de Eckehart es casi absoluto. Tan sólo la mística de los Países Bajos y de Alemania (Tauler, Suso, Ruysbroeck, etc.), recuerda la *dulce doctrina del Maestro Eckehart*. Desde entonces pasa a la historia como un *místico especulativo*, antecesor próximo, para los unos, de la Reforma, maestro católico de la vida espiritual para los otros.

Un historiador moderno, Denifle, dirige nuevamente la atención sobre su relación con la filosofía. Contra el tópico protestante, Denifle vió en Eckehart un mediocre escolástico de temple místico. Un San Agustín fracasado. O. Karrer ha tratado más bien de mostrarnos en Eckehart un ortodoxo tomita platonizante, que lleva los principios de la metafísica a la vida espiritual. Ultimamente Théry y Grabmann, continuando el pensamiento de Denifle, han emprendido la publicación de sus fragmentos escolásticos, aun casi totalmente inéditos.

Bien mirado, todo el esfuerzo de estos historiadores va encaminado a *clasificar* a Eckehart. Pero más urgente que clasificarlo es *entenderlo*. Y la dificultad de entender a Eckehart es más grave de lo que a primera vista pudiera parecer, no sólo porque aún no se conocen todos sus escritos latinos, sino porque una visión leal del problema nos obligaría a retrotraernos a una interpretación total de la metafísica medieval. No es un vano azar que los grandes agitadores del proceso fueran precisamente franciscanos escotistas. Veríamos entonces en Eckehart un pensamiento genial que no acierta a expresar en

conceptos y términos de Escuela, nuevas intuiciones metafísicas, antípodas, en muchos sentidos, del augustinismo y de la Reforma. Para San Agustín es problema el mundo, porque llegó a creer saber quién es Dios. Para Eckehart es problema Dios, tal vez porque creyó saber ya qué es el mundo. Por otra parte, mientras la Reforma apela al individuo, Eckehart recurre al retiro de la vida interior, algo que probablemente se halla a doscientas leguas de todo movimiento luterano. Sólo de esta manera sabremos qué es especulación y qué es mística en Eckehart, y en qué consiste su radical unidad. Ni Denifle ni Karrer ni los teólogos protestantes se han preocupado del fundamento de esta unidad: toman la metafísica y la mística corrientes para sumarlas confusamente. De aquí el misterio de Eckehart, misterio que es más bien confusión nacida de no haber intentado hacerse cuestión de la idea misma del ser que problematizó su mente genial y que escapa a todos los *ismos* clásicos.

El olvido de estas *sencillas* preguntas invalida radicalmente, a mi modo de ver, todas las polémicas suscitadas en torno al maestro Eckehart.

X. Z.

Meister Eckehart, editado por Pfeiffer, Göttingen, 1924.

G. Théry: *Le commentaire du M. Eckehart au livre de la Sagesse*. Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A., tomos III y IV. 1928-29.

Magistri Eckardi: *Quaestiones et Sermo parisiensis*. Ed. Geyer, Bonn, 1931.

Afortunadamente no existe aún ningún estudio de conjunto sobre Eckehart.

SERMÓN DEL MAESTRO ECKEHART

DEL RETIRO

¿CUÁL es la virtud que hace al hombre más semejante a Dios e igual a su arquetipo, tal como era en Dios, antes de que hubiese diferencia alguna entre él y Dios, antes de que Este hiciera a las criaturas? Cuando ahondo en todo lo que se ha escrito acerca de la materia, no encuentro otra virtud que el retiro o desasimiento puro y simple de todo lo creado. Con esta intención dice Nuestro Señor a Marta: *Sólo una cosa es necesaria*. Lo que significa: quien quiera ser limpio y puro debe poseer una cosa, retiro.

Muchos maestros ensalzan el amor como la más alta virtud; así, San Pablo, cuando dice: *Por muchas obras que yo haga, si no tengo amor, nada soy*. Pero yo coloco el retiro por encima, todavía, del amor. En primer lugar, lo mejor del amor es que me fuerza a amar a Dios. Pero es algo más importante que yo fuerce a Dios, que no verme forzado por Él, porque

mi bienaventuranza eterna consiste en que yo y Dios seamos uno. Porque Dios puede encajar y unificarse mejor conmigo que yo con Él. Y que el retiro fuerza a Dios, lo demuestro así: Todo se halla a gusto en su lugar natural y propio. El lugar más natural y propio de Dios es la unidad y la pureza: y éstas estriban en el retiro. Por eso Dios no puede dejar de entregarse a un corazón retirado.

La segunda razón por la cual prefiero el retiro al amor es: que si el amor me lleva a soportarlo todo por Dios, el retiro a no poder *recibir* más que a Dios. Y esto es lo supremo. Porque en el dolor el hombre mira todavía a la criatura por la cual sufre, mientras que en el retiro se halla desligado de toda criatura. Que el retiro no es susceptible más que de Dios, lo demuestro así: Lo que tiene que ser acogido, tiene que serlo dentro de algo. Ahora bien, el retiro está tan cerca de la pura nada, que nada hay lo bastante fino para encontrar sitio en él, como no sea Dios: Él es tan simple y tan fino que encuentra sitio bastante en el corazón retirado, desprendido. Lo acogible es acogido y abarcado, siempre, según la especie particular de quien lo acoge; así también todo lo cognoscible es aprehendido y comprendido según la facultad de quien lo conoce, y no como es en sí.

También los maestros alaban la humildad por

encima de otras muchas virtudes. Pero yo coloco el retiro sobre la humildad. Y por esta razón: humildad puede existir sin retiro, pero un retiro no es posible sin perfecta humildad. Porque ésta se encamina a la anulación de nosotros mismos. Pero el retiro roza tan de cerca la nada, que no existe diferencia alguna entre el retiro *perfecto* y la nada. De aquí que no pueda haber, en manera alguna, retiro perfecto sin humildad. Pero dos virtudes son siempre mejor que una sola. Mi segunda razón es ésta: la humildad perfecta se inclina delante de todas las criaturas, por lo cual el hombre sale de sí para ir a la criatura; el retiro permanece dentro de sí. Y por muy excelente que sea este desparramarse, el permanecer dentro es algo superior. Con razón dice el profeta: *la hija del Rey posee toda magnificencia en su interior*. El retiro perfecto no mira para nada a la criatura, ni se inclina ni se yergue, no quiere estar por debajo ni por encima, quiere reposar en sí mismo, no ser amor ni dolor de nadie. No busca la igualdad o la desigualdad con otro ser cualquiera, no quiere *esto* ni lo *de más allá*, lo único que quiere es ser uno consigo mismo. Pero no quiere ser *esto* ni *aquello*, porque el que eso quiere, quiere ser *algo*, mientras que el retiro quiere ser *nada*. Por eso no gravita sobre cosa alguna.

Se me podría objetar: Nuestra Señora poseyó todas las virtudes, en su más alto grado, y también, por consiguiente, el retiro. Si éste vale más que la humildad, ¿por qué encareció Nuestra Señora su humildad y no su retiro, cuando dijo: *Se fijó en la humildad de su sierva?* A lo que contesto: en Dios existen el retiro y la humildad, en la medida en que cabe hablar de virtudes tratándose de Dios. Su amorosa humildad hizo a Dios descender a la naturaleza humana, y, sin embargo, al hacerse hombre permaneció tan inmóvil dentro de sí como al crear el cielo y la tierra. Y como el Señor, al querer hacerse hombre, permaneció en su quieto retiro, Nuestra Señora sabía muy bien que pretendía de ella lo mismo, aunque se fijara en su humildad y no en su retiro. Por esto permaneció ella en su quieto retiro, ensalzando únicamente su humildad y no su retiro. Pues si hubiese pensado en él, aunque fuera sólo con una palabra, diciendo, por ejemplo, *se fijó en mi retiro*, éste quedaría perturbado porque ya habría salido de sí mismo. Porque por muy insignificante que sea este verterse, enturbia siempre el retiro. Por eso dice el profeta: *Quiero callar, oír lo que mi Señor y mi Dios hable en mí.* Como si dijera: si Dios quiere hablarme que entre dentro, porque yo no salgo fuera. Y Boecio dice: *¡Hombres! ¿Por qué buscáis*

fuera de vosotros lo que está en vosotros, la bienaventuranza?

También coloco el retiro por encima de la misericordia. Tampoco ésta consiste en otra cosa sino en que el hombre sale de sí hacia los achaques de sus prójimos, y su corazón queda conturbado. De esto se halla libre el retiro, que permanece en sí, y no se deja conturbar nada. En una palabra, si examino cada una de las virtudes, ninguna encuentro tan perfecta ni me asemeja tanto a Dios como el retiro.

Un maestro, de nombre Vicente, dice: *Es tan grande el poder del espíritu que se halla retirado que lo que ve aquello es verdad, lo que desea aquello consigue y lo que manda hay que obedecer.* Ciertamente, el espíritu liberado *fuera* hacia sí en su retiro a Dios mismo; y si fuera capaz de permanecer sin modificación y sin ingrediente extraño alguno, arrebataría el modo de ser más propio de Dios. Pero Dios a nadie puede otorgar esto más que a Sí mismo. Por esto no puede hacer otra cosa con el espíritu retirado sino *entregarse* a Sí mismo. El hombre completamente retirado se halla de tal modo transportado a la eternidad, que nada pasajero podrá hacerle percibir ninguna moción corporal; está muerto para el mundo, porque nada terrenal le dice nada. A esto

aludía San Pablo cuando dijo: *Vivo y, sin embargo, no vivo: Cristo vive en mí.*

Ahora preguntarás: ¿Qué es, pues, el retiro, que esconde un poder tan fuerte? El verdadero retiro significa que el espíritu permanece tan inconmovible ante todo lo que le pasa, agrado o pena, honra o vergüenza, como una ancha montaña permanece quieta dentro del viento. Este inconmovible retiro es lo que más asemeja a los hombres a Dios. Porque que Dios sea Dios estriba en su inconmovible retiro: de ahí fluye su pureza, su simplicidad, su inmutabilidad. Si, pues, el hombre tiene que ser igual a Dios (en la medida en que una criatura puede alcanzar esta igualdad), esto no puede ocurrir más que por retiro. Transporta a los hombres a la pureza, de aquí a la simplicidad y de aquí a la inmutabilidad; y estas propiedades producen una igualdad entre Dios y los hombres. Esta igualdad tiene que venir por la gracia. Es lo único que eleva al hombre sobre lo temporal y lo purifica de todo lo pasajero. Permíteme que te diga: estar vacío de todo lo creado es tanto como estar lleno de Dios, y estar lleno de todo lo creado, tanto como estar vacío de Dios.

En este retiro inconmovible ha estado Dios *eternamente*, y *está todavía*. Incluso cuando creó el cielo y la tierra y todas las criaturas, su retiro fué tan

poco afectado como si no hubiese creado nada. Más aún, yo afirmo: todas las oraciones y todas las buenas obras que el hombre puede realizar aquí en el tiempo, inquietan tan poco el retiro de Dios como si no existieran, y Dios no se muestra más suave y propenso con los hombres que si éstos no hubiesen realizado oración u obra buena alguna. Aun en aquel momento en que el Hijo quiso ser hombre en su Divinidad y lo fué, y padeció el martirio, afectó tan poco al incommovible retiro de Dios como si nunca se hubiera hecho hombre.

Ahora podrías decirme: *¡Qué oigo! ¿que toda oración y toda obra buena se pierden, porque Dios no las recibe en forma que pudieran inclinarle a algo? ¡Suele decirse, sin embargo, que Dios quiere que le pidamos todo!* Tienes que fijarte bien y (si puedes) comprenderme bien. En una primera mirada eterna—si es posible suponer una *primera* mirada—contempló Dios todas las cosas, cómo tenían que ocurrir, y vió, en la misma mirada, cuándo y cómo crearía las criaturas; vió la oración y la buena obra más insignificantes que llevaría a cabo cualquiera, y contempló *qué* oración y *qué* devoción habría de escuchar; vió como tú mañana le llamarás con urgencia y le rogarás empeñadamente: y esta llamada y esta oración Dios no las atiende mañana,

sino que ya las *ha* atendido en su eternidad, antes que tú fueras hombre. Pero si tu oración no es leal ni seria, no es que Dios la rechace ahora, la ha rechazado ya desde su eternidad. Dios, pues, con su primera mirada eterna, lo ha visto *todo*; no actúa por ocasión, sino que todo está ya pre-actuado. Así, Dios permanece en todo tiempo en su incommovible retiro y, sin embargo, no por esto la oración y las buenas obras de la gente van perdidas, sino que a quien obra bien a ése se le paga bien. Dice Felipe: *Dios, el creador, conserva las cosas en las vías y en el orden que les dió desde su principio.* Nada hay en Él pasado, ni nada por venir, ha amado eternamente a todos los santos, tal como los previó, antes de que el mundo fuera. Y cuando ocurre que acontece en el tiempo lo que Él previó en la eternidad, se figuran los hombres que Dios ha sentido una inclinación nueva. Pero cuando se enoja o se muestra amoroso con nosotros, sólo nosotros cambiamos, Él no se inmuta; así como el resplandor del sol daña al ojo enfermo y place al sano, sin que él cambie. Dios no mira al tiempo y nada nuevo ocurre ante sus ojos. En este sentido habla Isidoro en su libro sobre el supremo bien, y dice: *Muchos preguntan qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra, o de dónde le vino a Dios su nueva voluntad de crear*

las criaturas. Contesto: jamás surgió una nueva voluntad en Dios, que si lo creado no siempre existió, como ahora, estaba, sin embargo, desde la eternidad, en Dios y en su razón. Dios no ha creado el cielo y la tierra tal como nosotros, a nuestra manera, nos figuramos, atribuyéndoles un devenir, sino que todas las criaturas, desde la eternidad, están decretadas por la palabra divina. Moisés dijo al Señor: *Señor, si Faraón me pregunta quién eres, ¿qué le contesto?* Y el Señor repuso: *Habla así: El que está ahí, ése me ha enviado.* Que quiere decir, *el que es inmutable* en sí mismo, ése me ha enviado.

Alguien podría todavía oponer: *¿También Cristo tuvo inmovible retiro, cuando exclamó: Triste está mi alma hasta la muerte, y María, cuando estuvo al pie de la Cruz? ¿Sin embargo, se habla mucho de su lamentación! ¿Cómo se compagina todo esto con el inmovible retiro?* Pero en todo hombre, como dicen los maestros, hay, propiamente, dos: uno es el *hombre exterior* o sensible; a éste le sirven los cinco sentidos—que también, en realidad, reciben su fuerza del alma—; el otro es el *hombre interior*, la intimidad del hombre. Ahora bien, el hombre que ama a Dios emplea las fuerzas del alma en su hombre exterior en la medida, nada más, que lo requieren los cinco sentidos; su hombre interior se dedica a

los sentidos sólo como preceptor y guía que los protege de que hagan un uso animal de sus objetos, como tantas gentes; que se dejan arrastrar por sus deseos corporales como animales irracionales y debieran llamarse mejor animales que no hombres. Pero todo aquel sobrante de fuerzas que queda luego de prestárselas a los sentidos, el alma las dedica por completo al hombre interior; más todavía, cuando éste se ocupa con algún objeto verdaderamente elevado y noble, recoge también las fuerzas prestadas a los cinco sentidos, y entonces el hombre se encuentra sin sentido, traspuesto. Porque su objeto o es algo figurativo y, sin embargo, *racional*, o algo superracional y, por tanto, *sin imagen*. Lo que Dios espera de todo hombre espiritual es que le ame con todas las fuerzas de su alma; por eso dice: *Ama a tu Dios de todo tu corazón*. Pero hay muchos hombres que consumen por completo las fuerzas del alma en el hombre exterior. Estas son las gentes que no piensan ni persiguen más que bienes pasajeros. Nada saben del hombre interior, sino que así como el hombre bueno llega a arrebatar todas las fuerzas del alma a su hombre exterior cuando su alma se orienta hacia un objeto elevado, los hombres animales arrebatan al hombre interior todas las fuerzas del alma para emplearlas en el hombre

de fuera. Además, el hombre exterior puede ejercer una actividad, mientras que el hombre interior está libre de ella y permanece inmóvil. También en Cristo había un hombre exterior y otro interior, y lo mismo en Nuestra Señora, y todo lo que manifestaron en relación con las cosas de fuera lo hicieron con el hombre exterior, mientras que el hombre interior permanecía en incommovible retiro. De este modo pronunció Cristo aquellas palabras: *¡Mi alma está triste hasta la muerte!* Y por mucho que Nuestra Señora se lamentaba y quejaba, permanecía en su interior en retiro incommovible. Toma un ejemplo: la puerta tiene un gozne sobre el que gira; la hoja de la puerta la comparo con el hombre exterior y el gozne con el hombre interior; si la puerta se abre y se cierra, la hoja se mueve atrás y adelante, pero el gozne permanece inmóvil en su sitio, sin ser afectado por el movimiento. Así también en nuestro caso.

Ahora otra cuestión: ¿cuál es el *objeto* del puro retiro? Su objeto no es *esto* ni *aquello*; va a una pura nada, porque se abre al estado más excelso, en el cual Dios puede regirnos a su antojo. Ahora bien, Dios no puede actuar en todos los corazones según quisiera. Porque, si bien es todopoderoso, no puede actuar si no encuentra ya disposición o si no la provoca. O si *no la provoca*, añadido, teniendo en cuenta

a San Pablo, porque en él no encontró disposición alguna, sino que le preparó antes, derramando sobre él su gracia. Por eso digo que Dios gobierna según sea la disposición que encuentre. Así, gobierna de manera distinta en el hombre que en la piedra. De esto tenemos un ejemplo en la Naturaleza: si encendemos un horno y colocamos en él una masa de avena, otra de cebada, otra de centeno y otra de trigo, aunque hay sólo una clase de calor en el horno, no provoca en todas las masas el mismo efecto, sino que con una hace pan fino, con otra un pan más basto, y con las otras más basto todavía. No es culpa del calor, sino de la materia, que no era la misma. En un corazón donde hay sitio todavía para *esto* y *aquello* es fácil que se halle algo que impida a Dios actuar por completo. Si el corazón tiene que estar perfectamente dispuesto, deberá descansar en la pura nada y ésta constituye, al mismo tiempo, la mayor fortuna que podemos tener. Toma un ejemplo de la vida: si quiero escribir en una tabla y hay algo ya escrito en ella, me confundirá, por muy bello que sea lo escrito; si quiero escribir bien, tendré que borrar lo que hubiere y lo mejor será *que no haya nada* escrito. Del mismo modo, si Dios tiene que escribir en mi corazón a la perfección, todo lo que sea *esto* o *aquello* tiene que des-

aparecer de él. Entonces podrá Dios realizar por completo su suprema voluntad.—Por tanto, ningún *esto* o *aquello* puede ser objeto del corazón retirado.

(Versión de E. IMAZ. Notas de X. ZUBIRI.)

CRISTAL DEL TIEMPO

EL ANILLO AL DEDO

AQUELLA REVOLUCIÓN...

En los tiempos revolucionarios la cadena en que se enlaza el hombre se rompe bruscamente, su acción personal disminuye: sus medios le engañan. Arrebatado por una fuerza desconocida se vuelve contra ella, y en vez de besar la mano divina que le oprime, la desconoce o la insulta.

Esto es, sin duda, porque la primera condición cuando una revolución ha sido decretada es que todo lo que hubiera podido prevenirla antes no existía: y por eso no pueden tener éxito aquellos que tratan de impedirla. Pero nunca el orden se hace tan visible, jamás la Providencia es tan palpable como cuando esa acción superior sustituye a la acción humana y obra o actúa sola, por su cuenta: es lo que estamos viendo en estos momentos.

Lo más chocante de la revolución es esta fuerza avasalladora que dobla todos los obstáculos. Este torbellino arrebató como a una brizna todo lo que la fuerza humana pueda oponerle: nadie puede contrariar su marcha impunemente. Los mismos insensatos que tratan de aparecer como conduciendo la revolución no entran en ella más que como meros instrumentos suyos, y cuando tienen la pretensión de dominarla, caen innoblemente. Los que han establecido la República lo han hecho sin querer y sin saber lo que hacían. Han sido conducidos por los acontecimientos sin que ningún proyecto anterior suyo hubiera podido resultarles.

El torrente revolucionario va tomando, sucesivamente, direcciones distintas. Los hombres más salientes de la revolución no adquieren esa especie de poder o de celebridad, que parece pertenecerles, más que cuando siguen la corriente del momento: cuando quieren contrariarla o solamente apartarse de ella, aislándose, para trabajar por su cuenta, desaparecen de la escena.

Y es que mientras más se examina a los personajes aparentemente más activos de la revolución, más se encuentra en ellos la pasividad de un mecanismo. No se repetirá nunca bastante: que no son los hombres los que mandan la revolución, sino la revolución la que utiliza a los hombres. La verdad es que, como suele decirse, *la revolución se hace sola*.

(De Joseph de Maistre: *Considerations sur la France*, 1797.)

LAS MANOS VACÍAS

Hay que rectificar el perfil de la República—dijo José Ortega y Gasset—; hay que rectificar su estilo—se ha dicho y repetido por ahí—. ¿El perfil? ¿El estilo? ¿Tuvieron, o tienen, los que han legislado y gobernado, los que legislan y gobiernan la cosa pública en España, durante estos dos últimos años, un estilo? ¿O, más bien, no serían maneras? Muy malas maneras. Maneras, que no estilo. Maneras o manera de gobernar, o de decir y figurarse que se gobierna desgobernando. Manera o maneras de manos: la derecha o la izquierda o las dos juntas; que los hay ahora ambisiniestros como antes los hubo ambidiestros en gobernar o desgobernar; diestros y siniestros, análogamente, en el desgobierno, por el amaneramiento político, teatral o policíaco. Porque esto de las manos, del izquierdismo o derechismo, es cosa de farsa o de fuerza: de teatro o de policía. En definitiva, es cosa personal y, por lo tanto, impropia del gobernante: precisamente porque se apropia, o trata de apropiarse, con ello, la cosa pública, privándola de su auténtica publicidad; que este modo o manera de personalizar o personificar la política por las manos es cosa fea, porque no es más que eso solamente: un modo o manera de apropiarse lo que no es propio: la cosa pública, la república; un modo o manera de querer *ganar por la mano*: una trampa. La peor manera de robar: porque lo roba todo.

El gobierno, se dirá, sin embargo, el gobernar, ha debido

entenderse así: como cosa de manos, siguiendo su metafórica definición original: la del que lleva el timón de la nave. Pero es que hay quienes, hambrientos de poder, toman por timón y por nave el mango y la sartén: y cogiendo la sartén por el mango, como dicen, con las dos manos, diestramente o siniestramente, dan sartenazos a todos lados, a diestra y siniestra: por miedo; por miedo de que se la quieran quitar. Que no hay cosa peor que esta de que las dos manos se junten por el ambidiestrismo o ambisiniestrismo brutal: por el mango de la sartén. Que esto del sartenazo limpio—o, más bien, sucio—es como aquello otro de la mano dura—de los ambidiestros de antes como de los ambisiniestros de ahora—. ¡Vaya manera de gobernar, la de la mano dura! Mano dura, la del almirez: machaca que machaca; que para eso cualquier mano es buena; o las dos: la cosa es machacar. ¡Y dale que te pego! Aunque se acabe por hacer polvo todo. Pues si de aquellos polvos vinieron estos lodos, de estos lodos, o por estos lodos, fueron los resbalones y caídas: las que mancharon innoblemente, a más de ridículamente, hasta a aquellos mismos que parecían más empingorotados en su presumido prestigio personal.

Uno de estos amanerados del izquierdismo solía decir, o repetir de otro, aquello de que en las democracias se debe votar con la mano izquierda para gobernar luego con la derecha. Algo así como lo del toreo: la mano izquierda, dicen, es la de torear; y lo es, porque con la derecha se mata; la derecha es la de matar: aunque al que le falte valor, o pulso, o suerte, se eche fuera o no haga más que pinchar en hueso. Mano izquierda se dice también en España de la suavidad de maneras tramposas, de la habilidad y casi cortesía para el engaño; cosa, por lo visto, de torear; o de escamotear las cosas: juego, también, de manos, de villanía, como el de la farsa. Y es que en España, por lo que se ve—como por lo que no se ve—, también suele decirse, no hay manera de gobernar. ¡Y qué más quisiéramos! Lo malo es que las hay, que las hubo y

las sigue habiendo, cada vez peor, cada vez más: manera o maneras de manos, las peores: maneras y no estilos. Manera o maneras, porque el estilo falta: maneras policíacas o teatrales: guiñolescas: manera de enmascarar el vacío de las manos envolviendo los dedos en el trapajo sucio con que, por debajo del camisón guiñolesco, se mueven los muñecos. Que esto del amaneramiento izquierdista o derechista, acaba en camisón de farsa, de guiñol, cuando no en camisa de fuerza, en manicomio. Toda esta manía, o monomanía, o manomanía, o manicomanía izquierdista o derechista, acaba en monomanía persecutoria, porque acaba en maneras de perseguir o de creerse perseguidos, por la izquierda como por la derecha; porque acaba por donde empieza: por el encierro policíaco o médico, por la enajenación patológica de lo racional.

Enfermedad pueril del izquierdismo, llamaba Lenin al maniobrerismo izquierdista, al izquierdismo obrero o maniobrero que termina, y empieza, por la demagogia. Y la demagogia, decía el gran revolucionario, es el peor enemigo de la clase obrera: y lo es, añadía, por la estupidez de su ingenuidad. Pero si el manejo o manera o maniobra izquierdista es esa enfermedad pueril que acaba en demagogia mortal, fundiéndose o confundiendo con ella, también los manejos o maneras o manipulaciones derechistas son otra enfermedad: la enfermedad senil del derechismo, que empieza por donde acaba: por la parálisis general, más o menos general, progresiva. Y es que si el izquierdismo, o *enfermedad pueril del izquierdismo*, acaba demagógicamente con la muerte, como creía Lenin: por la estupidez, por el idiotismo, por la pura irracionalidad: el derechismo, la enfermedad senil del derechismo, también acaba mortalmente por irracionalidad, en la locura, en frenesí forzado o forzoso: en manicomio.

A todos lados que hoy miremos, por la derecha como por la izquierda, en esta *tan joven y ya tan desgraciada* cosa pública, república española, no vemos más que esto: manoteos,

grotescos manoteos: teatrales o policíacos, manicómicos y monomaniacos. Es un constante estarle a uno metiendo las manos por los ojos para convencerle, o para que no vea; un meterle las manos por los ojos a las gentes para convencerlas a ciegas, para tapparles la verdad. La mano derecha o la izquierda o las dos, que, como decimos, los hay ahora ambisiniestros como antes los hubo ambidiestros en manotear. Es un loco y estúpido pugilato izquierdista y derechista el que vemos manoteando de esa manera, o por esas maneras. Un angustioso manoteo en el vacío, como el de los moribundos, o como el de los recién nacidos: que en eso coincide el que nace con el que muere—la naciente República con la que fué agonizante Monarquía—, coinciden en manotear en el vacío de su propia irracionalidad: en expresarse en el Gobierno, o por el Gobierno, de ese modo o de esa manera: brutalmente instintiva, enteramente irracional. Manos levantadas para el aplauso engañoso o engañado: como para la súplica o la amenaza o el ansia de robar; pero manos, todas, arriba y abajo, vacías. Y esta terrible vacuidad o vanidad, este vacío de todo y, sobre todo, de razón—de razón de Estado: de justicia—, sólo puede colmarlo un estilo, una inteligencia: una política de verdad; sin maneras, ni maniobras, ni manipulaciones escamoteadoras. Si no, la República se nos va a quedar, o se nos va a ir, a todos, de entre las manos: como se fué lo otro, como agua, como arena.

Porque lo peor es que cuando esas manos vacías se juntan, como decimos, por el mango de la sartén o por la mano machacona, por el siniestro ambidiestrismo como por el diestro ambisiniestrismo brutal, se juntan para acabar con todo. Y a esto es a lo que le llaman gobernar: a esto, que es el *¡arriba las manos!* del policía o del ladrón; que esto es lo que nos trae—esto como lo otro—, lo que nos ha traído el amaneramiento político, los manejos o maniobras que corrompen toda política: la policía, una policía. A esta manera, a estas malas maneras,

a este amaneramiento izquierdista—legítimo heredero del otró: del derechista—, le llamó uno de sus representantes más significados, llamándoselo a su manera, a sus malas maneras: *una política*. ¿Una política? No. Una policía. Una corrupción política de la policía, como una corrupción policíaca de la política. Un *¡manos arriba!* para *cachear*. Que así, hasta la razón es arma prohibida. Porque una política que se corrompe de esa manera, o por esas maneras, se hace policía, mala policía; como una democracia cuando se corrompe de esa manera, o por esas maneras, se hace demagogia, la peor demagogia. Y luego, que ya puestos en este juego del *¡arriba las manos!* y del *cacheo*, es como en el juego infantil de justicias y de ladrones: cuestión de turno, ya que el orden no se determina moralmente por ninguna norma superior de legalidad. Entre justicias y ladrones anda el juego: si no es bobería. Y eso es cuando lo del *cacheo* se convierte en un *cachondeo*, como sucedió en las últimas dicta-blanduras del régimen huído; porque, entonces, ya no hay otra manera que valga—o que les valga—más que la de *salir por pies*; que esta es la manera por la que suelen salir siempre, aun cuando se queden, todos los de las manos: los de la irresponsabilidad pública o popular más pilatesca—aun ante la sangre inocente por ellos vertida—: los irresponsables por su propia irracionalidad o vaciedad o vanidad manoteadora.

José Bergamín.

AL CABO DE LA NOCHE

Lo difícil en el caso de Louis Ferdinand Celine al escribir su *Voyage au bout de la nuit* era aprovechar todos los argumentos que sustentan esta vieja tesis: el mundo de siempre, y

singularmente el mundo este de hoy en que vivimos, es lamentablemente triste y malo. La dificultad consistía en tener maña bastante con que abarcar, y medios suficientes con que conducir al ánimo de las gentes, la riqueza viva de los motivos, ebullentes e innumerables, que urgen hasta el límite de lo tóxico y clarifican hasta la transparencia de la perogrullada, esa gran realidad de la miseria de la vida. La misma dificultad se muestra en su reverso cuando de puro evidente y comprobada semejante visión del mundo, resulta ocioso y puede hacerse intolerable cuanto se diga para ponerla de manifiesto.

Entre ambas rocas de un mismo arrecife, la nave en corso de Celine—doctor armado en guerra contra lo miserable de este mundo—acierta, con bastante soltura, a deslizarse. Porque ha dicho mucho de lo infinito que podría decirse, y no se ha atollado en la contumaz repetición de lo que fuera ocioso. Puede señalársele, no obstante, un grave error de técnica expositiva: Haber metido y embutido, a viva fuerza y trabajosamente (sin ninguna necesidad también), aquellos dos trozos del viaje al Africa y del viaje a América, en la homogénea y armoniosa continuidad de su francesa narración. Tenía en las cercanías del Sena muy bastante para trazar el mapa de todo un mundo macerado por la miseria dolorosa; no porque se trate de París—capital del pecado, como piensan con piadoso terror, y acaso con un poco de azorada nostalgia, muchas almas ingenuas—, sino porque París es un rincón de la tierra, y basta cualquier rincón de la tierra para encontrar en él acumuladas, sin que falte una, todas las lacerías de este mundo.

La obertura de esta extensa novela picaresca, escrita por un francés del siglo xx un poco, o un mucho, a la manera literaria y espiritual de un Don Pablos o de un Obregón de nuestra España del xvii, evoca y representa la ira multitudinaria, multimillonaria de los millones de hombres frenéticamente hostiles y hondamente empavorecidos, a ambos lados del interminable y tortuoso verdugón con que el azote de Dios

marcó la faz de Europa. Una ira, en su porción mayor, creada artificiosamente; en su totalidad producida sin razón. Ira *sem ver de qué*, como su contrario, aquel dulce y lírico mirar de amor y de enamoramiento, que cantaba tan amorosamente el poeta lusitano. Y así como agudiza a lo infinito la dulzura del *mover d'olhos, brando e piedoso*, que fuese *sem ver de qué*, así también eleva a una potencia indefinida la brutalidad de aquella ira que fuese sin razón, *sin ver de qué*, sin una causa que al justificarla de algún modo, si no la hiciese más piadosa, la hiciera, por más racional, un poco menos inhumana.

Pero tan grande como ese dolor, a veces un poco demasiado espectacular, de la gesta guerrera, es el dolor prosaico y mate, vulgar (del vulgo anónimo e innúmero) y cotidiano (de todos los días uniformes: *hoy como ayer, mañana como hoy, y siempre igual*); ese dolor del humano vivir, esa miseria sucia y triste, que yace endémicamente sobre la inmensa mayoría de los mortales, cuando sus necesidades físicas en la gran ciudad civilizada tienen toda la intensidad, y nada de la grandeza, de la necesidad con que el hombre de la selva lucha desesperadamente contra el aniquilamiento, y cuando su abyección moral sólo deja el mínimo resquicio por donde un poco de conciencia se libere para, al hacerse así cargo de ese estado, intensificar la miseria del mismo y hacerle más digno de conmisericordia. ¡Conmisericordia!... Esa es la palabra. Nuestra miseria *con* la miseria de todos, en una comunidad donde hasta la pena por el dolor ajeno es una miseria más que se junta a la de ese dolor que pretende compadecer. Hace por eso bien Celine en salir pronto de los escenarios bélicos para trasladarse y trasladarnos a la podredumbre moral y física, que topográfica y socialmente está situada en los suburbios o bajos fondos de la vida, es decir, en la hondura de su auténtica realidad. Torpezas y pecados que no sirven siquiera para remediar lo más urgente de las penurias angustiosas; escapadas a la lujuria y aun a la obscenidad, para procurar al ánimo

envilecido y materializado un poco de distracción contra la horrible pesadumbre negra de las horas; marrullerías y ardi-des, al mismo tiempo criminales e idiotas, para buscar una li-beración; actitudes grotescas en que se hace la lástima ludi-brio; vanidades impotentes; avaricias sensuales; odios escondidos tras del montón apolillado de la ropavejería de la vida diaria; la indignidad de cada hora pretendiendo esquivar—aun a costa de las últimas abdicaciones—la penuria de cada instan-te... Esto es, más o menos, lo que nos ofrece Celine en la pro-longada pasión mortal de su larga escenografía. Y, entre todo ello, componiéndolo, cuajándolo, enracimándolo, el acervo vívido de los episodios, viñetas ilustrativas de la crítica social que el autor emprende.

Este es el *memorándum*, torvo y certero, que Celine nos envía en su largo libro, muchas de cuyas páginas, por el liber-tinaje de la expresión, a veces impúdica; por el humor despia-dadamente sarcástico, por el desprecio cínico del mundo, por la fría crudeza con que toda su repugnante flacidez se pone al descubierto, no serían repudiadas por el más grande de nues-tros críticos moralistas: D. Francisco de Quevedo.

Es terrible, pero indispensable, reconocer que un libro fa-bricado así con toda la miseria y toda la desolada podredum-bre del género humano, a veces no sólo tiene humor, sino que tiene gracia, mucha gracia; una gracia fresca y rozagante, que hace reír, aun sobre ese fondo de pudridero y muladar donde la escena se derrama. Quizá sea esto porque el pensamiento de la obra se dilata, pero no se complace, morosa, sádicamen-te, sobre el dolor abyecto que describe. Porque, asemejándo-se en esto también a aquellos recios comentadores, especta-dores y con frecuencia actores, de nuestra epopeya picaresca, un hálito de sanidad vital preserva al ánimo crítico de la corro-sión que el humor destila y de la corrupción que la vida ofrece.

Pero, con motivo de este libro, la vez enésima podría pro-ponerse la misma pregunta: Aceptando que sea así la vida,

¿para qué agravar la realidad de su amargura con la amargura de su descripción? Valga por todas esta respuesta: Para curarnos la más horrible de las amarguras, que es la desilusión, con el más beneficioso de los cauterios, que es el desengaño. Podríamos, por otra parte, hacer la retorsión de aquella pregunta, diciendo: Si el ocultar la realidad no la destruye, ni por consiguiente a su amargura, ¿para qué taparla con aspavientos mogigatos, cuando el único modo de hacerla frente es mirarla de frente? Lo que no se puede, moralmente, hacer, es convertir el tema en pasatiempo literario. Estas obras sirven para lección, áspera y sustanciosa. Y el ingenio y la literatura, que haya en ellas, para eso y a eso sirven.

Cuando a aquel desdichado Robinson su novia le mete dos balazos en el vientre volviendo de la tétrica tarde de la feria, el protagonista de la novela, médico, como su autor, y camarada de desventuras, más que amigo del moribundo, al verle irse acabando en la súbita hemorragia interna que al fin se le lleva de esta vida, resume sus pensamientos—y el pensamiento final de la obra, si puede decirse que tiene expresamente uno—manifestando su ansiedad por una de esas ideas grandes, más grande aún que la cabeza suya; una de esas ideas hermosas y magníficas, con las que resulta cómodo morir. *¿Cuántas vidas me harían a mi falta—dice—para tener una de esas ideas (literalmente: para hacer una de esas ideas) más fuerte que todo un mundo?* Una idea más fuerte que la muerte, una idea que lo llene todo, que lo sostenga todo... Con ella se estaría lleno de valor. Con ella la vida no sería más que un inmenso acto de valor, que haría andar a todos, a los hombres y a las cosas desde la tierra al cielo. Y tendría tanto amor, tanto amor, que la muerte, la misma muerte—*la garce*, como la llama Celine—acabaría por sentirse a gusto dentro de esa ternura y acabaría por gozarse ella también en el amor como todo el mundo...

—Pero esa idea, Louis Ferdinand Celine, esa idea existe. Se

llama LOGOS, o, si se quiere, VERBO. Es el Verbo, que se hizo carne, y habitó entre nosotros. Y todos podemos tenerla, porque después de hacerse carne, se hizo alimento, para que la pudiésemos comer. Y ella puede darnos esa fuerza con que movamos los cielos y la tierra, y ese amor, dentro del cual se queda como dulcemente adormecida la muerte. Porque asumió en sí la muerte también, crucificado con ella. Y en esa Idea metidos, podremos tapar el horror de la muerte ¡y el de la vida! en el amor, que lo llena todo en ella, y que esconde la muerte y el dolor eterno. Para lograrla no hace falta vivir muchas vidas, sino una sola: la vida que ella de sí misma derrama. Porque se dice de ella que es la vida. Y también la luz. La luz con que nos encontramos al cabo de este viaje a través de la noche. De ese viaje tenebroso y húmedo hasta el cabo de la noche, por donde Celine tan dolorosamente nos conduce; tan dolorosa y tan certeramente, como que, sin quererlo, al final de su negrura, nos pone frente al alba de la luz, que la disipa. Frente a la luz, que explica sólo toda la tortura de esta miserable peregrinación por las tinieblas.

José M.^a de Semprún Gurrea.

LOS MALOS PASTORES

Importante el suceso que vamos a recoger por su significación en sí mismo y por las personas que en él intervienen: Panait Istrati, por un lado; Francisco Mauriac, por el otro.

Comencemos por el hecho y las personas.

I

Nace Panait Istrati en Rumania el año 84. Madre rumana; padre griego, dedicado al contrabando de tabaco. No tiene

quince años cuando se va de su casa decidido a correr mundo.

Va por Rumania y Turquía trabajando aquí o allá, de cerrajero, mecánico, panadero, tendero, pintor de puertas, etc. En 1906 embarca clandestinamente, y visita como puede, durante dos años, Egipto, Grecia, Nápoles, Port-Said, Jaffa, Jerusalem y una parte de Oriente. A París, sin saber una palabra de francés, llega en 1913.

A los tres meses retorna a su país. Ha leído mientras tanto a los rusos, a los franceses y a los sociólogos. Se hace revolucionario y organiza en Rumania las primeras huelgas. Se ha casado y acaba de fundar un negocio de cría de cerdos; pero en el negocio le va mal y en el matrimonio también. En marzo del 16 gana a marchas forzadas Suiza, nuevamente solo y trotamundos. En Ginebra aprende el francés. Llega a leer a Fenelon, a Rousseau, a Racine, y cuando lee el *Juan Cristóbal*, de Romain Rolland, decide ser literato, y escribe, entusiasmado, una carta al autor del *Teatro de la Revolución*. Rolland no le contesta.

En el 19, en Niza, es fotógrafo ambulante y... suicida. Sintiendo la vida vacía se da un tajo en la garganta. Le llevan moribundo al hospital; entre los papeles que llevaba encima, una confesión de cincuenta páginas dirigida a Romain Rolland. Los médicos se la envían a éste, dando ya por muerto a Istrati. Y al cabo de unos días llegan la convalecencia de Istrati y la contestación de Rolland. Entonces escribe, en francés, su primer libro, y a continuación, diez más. Es el escritor francés más traducido en el mundo.

¿Va a ser literato Istrati? Va a ser ante todo apóstol. Del bolcheviquismo, primero. Su adhesión a la causa soviética repercute de tal modo, y supone tanto para los rusos rojos, que en el año 28 le invitan a participar de las fiestas del décimo aniversario de la revolución. Va, en París, a la recepción de la embajada, en el automóvil mismo del propio embajador, que ha ido a buscarle; y cuando decide ir a Rusia para fijar allí su

residencia, por ser Rusia el país único donde rige la justicia, le conceden los rusos, entusiastas, autorización sin condiciones para viajar por todo el territorio.

Cuál no sería el efecto sensacional en el mundo cuando tres años más tarde, después de estar viviendo y trabajando como un ciudadano más por toda Rusia, decide Panait Istrati decir al mundo entero, prueba a prueba, que en Rusia no hay tal justicia ni hay tal democracia, que la prevaricación y el abuso y la explotación del hombre por el hombre subsiste y se acrecienta en todas partes, y que todos los informes que dan los soviets al mundo son amañados y farsas embusteras, de tal tamaño y cinismo como el de declarar al pie de la fotografía de un magnífico edificio que aquella magnificencia está dedicada a escuela o a hospital, cuando no hay semejante cosa.

Ahora, en un hospital, tuberculoso, está grave, de tal modo que—según dicen los médicos y él mismo ha referido—*cada día que sigue viviendo es un día que roba a la muerte.*

En esta situación, no deja, empero, de escribir y escribir y arder fervorosamente.

Este es el hombre.

2

Pues bien, este hombre extraño, robándole a la muerte los segundos, aprovecha cada instante que le queda para decir, contra todos, bondadoso y a la vez inquebrantable, su fe profunda y firme.

¿Qué fe? La fe del hombre *que nunca se adhirió a nada ni a nadie* y que quiere convencer a los demás de que esa es la única vía para conseguir—si todos van por ella—la armonía verdadera entre los hombres.

Por eso escribe Istrati: *Ninguna organización aprovechó nunca a nadie ni ha de aprovechar jamás a ningún hombre, salvo a los organizantes.*

En su cara se lo grito al mundo entero y se lo he de repetir y repetir hasta que no pueda más y me muera.

Todos los que hacen del hombre un animal de rebaño son unos asesinos... Las revueltas comanditadas son siempre—estoy convencido—revueltas de pastores, aunque a veces se dé el caso de que los propios pastores dejen la vida en el trance, ya engañados por exceso de ilusión, ya arrastrados y cegados por la comandita misma.

¿Qué ha de hacer la humanidad en vista de eso? Panait Istrati lo dice: Ha de negar su adhesión a lo que fuere, incluso al trabajo técnico, a ese trabajo que está—en los dos bandos de las barricadas—demasiado organizado en contra suya.

Renunciar, pues, ¿a qué?, ¿a la civilización? Exactamente. Tiene que ensayar la humanidad y volver durante un siglo al nomadismo, a esa vida nómada en la cual no hace la sociedad presa en el individuo.

Y si eso—exclama Istrati—no pudiera conseguirse, entonces ¡que vuelva el hombre a su existencia gregaria, hasta la extinción de los mundos, para mayor satisfacción de sus tiranos, ya sean dictadores, ya demócratas!

¿En qué se funda Istrati para suponer que ese plan es ha-cedero? En que él ha sido así toda su vida, y en que todos los demás podrán hacer otro tanto el día en que los esclavos de este mundo se encuentren hartos, al fin, de seguir siendo borregos.

Para que todos sepamos de qué manera ha sido él toda su vida, el hombre no adicto a nada, escribe Panait Istrati:

Yo he sido, efectivamente, el hombre que, incluso de niño, presintió ya que era un crimen la obediencia a la mentalidad tradicional: primero, a la familiar; después, a la social; por último, a la del rebaño.

¿De qué modo? ¿Hasta qué extremo? Oigamos sus propias palabras.

Así yo rehusé a los doce años obedecer a mi madre y la

abandoné a esa edad, yéndome a ganar el pan y a disponer de mi vida. Y rehusé sujetarme a una sola profesión, practicando como pude una docena. Y ya dentro del servicio, un poco a pesar mío, hice todas las locuras que podían perjudicar a mi salud, hasta conseguir que, al mes, me declararan inútil. He escapado a dos guerras, huyendo lejos del rebaño nacional que balaba a coro con los amos. He rehusado fundar una familia, no imponiendo jamás a una mujer progeñe voluntaria. No me he sometido, como miembro, a ningún partido del mundo, y cuando me han inscrito a la fuerza en alguno, no he pagado ni una sola cuota. Ni en fábricas, ni en talleres, ni en ninguna profesión he podido estar jamás—por buenas que fuesen las condiciones de vida—arriba de tres meses.

No dejen los lectores de tener siempre presente que no estamos hablando de un cualquiera. Se trata del autor acaso más leído y traducido a todos los idiomas que existe hoy en el mundo. Se trata, además, de un hombre que no ha mentado a nadie. Que ha dicho la verdad—o su verdad—a los unos y a los otros, sin pararse ante peligros o amarguras. Y, aunque enérgico, la ha dicho con bondad, porque es, probablemente, un hombre bueno.

Nada extraño, por lo tanto, que un cristiano tomara en serio el caso de este hombre. Así Francisco Mauriac, una vez que hubo leído en *Les nouvelles littéraires* el artículo *L'homme qui n'adhère a rien*, publicado por Istrati hace dos meses, escribió a éste una carta.

Carta extraordinaria que me honra—dice Istrati—, y no por venir de un célebre escritor que será el día de mañana uno de los cuarenta inmortales, sino por venir de un escritor que es hombre de buena fe y de buena fe católica. A mí sólo me interesan—dice Istrati—aquellos escritores que sean, además, hombres de buena fe. Los demás, así sean Homeros, no me importan. La culpa de lo que ocurre—añade Istrati—está en nuestro

corazón y no está en los sistemas. No son los trabajadores, sino la conciencia humana la que hoy está en plena crisis. Y todo porque falta corazón.

Tenemos, sí, que mudar de corazón. Hoy por hoy es un nido de víboras. ¿Me atreveré a decirle que lo es incluso cuando pretende contener un solo amor: el divino? Quisiera, sí, decírselo, pero temo causarle enojo. Pues ha tenido usted la bondad de ofrecermelo el socorro de su fe precisamente, y un ofrecimiento así, viniendo de quien viene a mi lecho de gran herido, me conmueve hasta lo más hondo. Por eso le he dicho a usted que su carta era extraordinaria.

¿Qué dice Mauriac en su carta? Leo—dice—su artículo de Les nouvelles litteraires y me digo: el hambre y la sed de justicia de Panait Istrati es un hecho. ¿No piensa usted quizás, algunas veces haberse equivocado de objeto? Mi reino no es de este mundo, ha dicho aquel de quien nosotros conmemoramos la Pasión en estos días. ¿Y si tampoco fueran de este mundo su hambre y su sed de justicia? Un desinterés como el suyo no lo he visto jamás en la tierra, a no ser en tal o cual hermanita de los pobres, en tal o cual hermano de San Vicente de Paúl: en criaturas que han consagrado su esfuerzo a la conformidad con el Cristo. Sin duda que es inmenso el cúmulo de cristianos egoístas y feroces que han comprometido para siempre a los ojos de hombres como usted, aquel en que dicen creer y que habrá de rechazarlos en el último día. Pero, con todo, señor, el burgués que hay en mí, pero que tampoco él se adhirió jamás a nada, ha logrado saber hoy que existe una ciencia precisa, controlada día a día; que existe la justicia; que el secreto está en el amor, y que la verdad es alguien: alguien que está vivo, que se entrega a nosotros y que acaso os ha hablado alguna vez en vuestra vida, tal vez en estos momentos.

Le ruego que me perdone mi indiscrección. Le admiro a usted y siento compasión por sus padecimientos. Quisiera

que conociese usted a Cristo y que le pidiera usted desde ese Sanatorio donde usted se encuentra ahora que se le diese a conocer.

Panaít Istrati responde: *Hay que corregir un error, o acaso dos, en su carta. Usted cree que la vida que me queda es sufrimiento frío y siente por mí compasión. Yo la acepto sinceramente; pero sepa que está mi sufrimiento bañado de una tal felicidad, tan realísima, que constituye el gozo de todos cuantos se me acercan a diario, médicos, amigos o extraños. Incluso en el monasterio de Neamtz, donde he pasado en cama ocho meses, he conseguido hacerme querer y he conseguido asombrar a algunos monjes. En Neamtz hubo monjes que abrían ojos de asombro ante mis palabras y mis actos de cristiano sin iglesia. Allí me han amado un poco, estoy seguro.*

Otro error (o semierror) que usted comete es el de suponer que los cristianos egoístas y feroces han comprometido para siempre a mis ojos a aquel en quien ellos creen. Eso, no. Han comprometido a las iglesias, a todas las iglesias, en las que yo, por lo demás, no he vuelto a entrar desde niño. Pero éste no es gran perjuicio, pues jamás he confundido con las iglesias de Cristo a Cristo mismo.

Quisiera detenerme un poco en esto.

Ustedes, los grandes intelectuales, todos ellos dominados casi siempre por ansias de eternidad—ya sea a la manera de Renan, ya sea a vuestra manera—, son ustedes presa fácil de un Dios que apenas si tiene nada de común con el mío. Es ese Dios de ustedes más terrible y a la vez más tolerante. Por un lado sólo exige a ustedes ciertas prácticas que están al alcance de todos; por otro, os aterroriza como a simples. Y ustedes se prestan a ese juego, lo mismo que las muchedumbres. Vea usted algo que jamás he podido comprender en hombres superiores. Pues, a mi modo de ver, hay enorme diferencia entre el Dios en que se abreva la baja multitud y aquel que solamente se revela a una selec-

ción humana. El primero no quiere más que incienso (!!). El segundo, quiere el amor total.

Mi Dios me ha pedido todo y yo se lo he dado todo. Más claro: he amado la Vida del modo más generoso y ella me ha tomado mi sangre. En este mismo lecho, donde el milagro de una efímera curación no sería posible (a juicio de la ciencia) sino a condición de permanecer indiferente ante todo, de vivir en la inercia más egoísta, de no pensar más que en mi alimentación, en mi sueño, en mi paz, en mi vida—de este mismo lecho me arrojo, con las fuerzas que me quedan, en cuanto llega a mí un hombre deseoso de oír mi voz y necesitado de sentir el calor de mi alma.

La muerte no existe para mí. Sólo existe el amor de la vida. Y ese amor me lleva, aquí mismo, a dejar que me despoje de todo, de todo, hasta verme caer a cargo de la Asistencia a tuberculosos pobres, yo que he tenido en mi poder varias fortunas.

Quiere usted que pida a Cristo que se me dé a conocer. Pero ¡si lo conozco demasiado!... Está en mi corazón y vivo, según su ley, desde que existo. El ha sufrido físicamente nada más que una semana. Yo sufro desde hace treinta años. Nada tengo ya; vivo en un hospital de la Asistencia pública, en vez de estar en un soberbio Sanatorio suizo.

No. Pretende usted abrir una puerta que está abierta. El secreto de todo está en el amor—dice usted. Y usted practica el amor hasta la renunciación. Perfectamente. Es usted un justo. Yo también, como puede usted ir viendo. Pues bien, vuestra fe la acepto, ya que tanto se confunde con la mía. Quiero ser, como usted, cristiano católico. Pero con una condición: la de que declaremos la guerra del Cristo a todos los hombres egoístas y feroces de la tierra, allí donde se encuentren. Una guerra sin gracia (sans merci): la guerra de brazos cruzados hasta que la sociedad se descomponga.

Yo, señor, le hago una promesa: si curo, iré a París; nos

uniremos en una de esas creencias que levantan las montañas e iremos como Cristo a predicar nuestra fe guerrera por todos los caminos. Tengo la convicción inquebrantable de que pronto seremos muchedumbre. Arrojuremos de la Iglesia cristiana a los fariseos y de la casa comunista a los locos. Aceptaremos la vida dura y el martirio.

Si usted lo que desea es el enviarme a Cristo a mi lecho de felices sufrimientos, pretendiendo el sacrificio completo para liberar la humanidad, entonces, sí, acepto morir católico. Primero seremos dos Cristos. Después, seremos millones.

Pero si usted, por desdicha, en vez de enviarme a Cristo, en vez de enviarme a alguien que está vivo, es un pobre crucifijo lo que quiere usted enviarme, entonces, no; eso ¡nunca!... Si es así, efectivamente: mi hambre y mi sed de justicia corresponden a otro mundo.

Un mundo que no existe más que en mi corazón.

3

Hemos traído aquí, detalladamente, este hecho porque nos parece que plantea, con calor de drama humano y hecho carne, un problema fundamental y muy de ahora, pero de ahora y de siempre: el valor frente a todo lo demás de Cristo y de su Iglesia.

La primera mitad del problema la falla a favor de Cristo un hombre como éste, representativo si los hay. Un hombre sin creencias doctrinales, *libre pensador* por excelencia, capaz de todo, ve después de vivir todo que no hay en el mundo ni justicia, ni horadez, ni generosidad, ni nobleza; pero reconoce, no obstante, que, en esa situación, una sola cosa, única, se salva del desastre: Cristo y su predicación; sus obras y su ejemplo. Pero quiere ser cristiano sin iglesia.

Como el caso de Istrati es extremo y representativo, nos

dice con hechos vivos que puesto un hombre sincero y abnegado e imparcial a dar su vida entera por el amor, la justicia y la lucha contra el dolor, no le quedan más caminos que el de irse con Cristo nada más o irse con él y su iglesia.

El ejemplo y las palabras que Panait Istrati nos ofrece constituyen un cargo en contra suya de abrumadora evidencia y un enorme alegato a favor de la tradición católica.

Basta lo transcrito antes para que se vea en el acto cómo lo bueno que hay en él es lo cristiano, lo que tiene de adhesión a la doctrina de Cristo, y cómo todo lo demás que hay en él de no cristiano es inconsistente, ramplón, de baja calidad y trama burda, no sujeto al menor examen crítico ni al menor expurgo imparcial de lugares comunes primarios.

Ni su vida se ha logrado con relación a sí mismo; ni su vida podrá ser erigida, por mucho que él se lo crea, en norma universal; no puede señalarse en su actitud superioridad sobre la actitud católica; no hay en sus palabras otra cosa más que lirismo y vaguedad humanitaria; candor y soberbia a un tiempo; ingenua y engreída confianza en sí mismo; ignorancia y falta de rigor en el examen, ya de su corazón, ya de sus juicios.

¿Tiene Panait Istrati, en efecto, motivos suficientes para estar, como está, tan satisfecho de la rectitud de su conciencia y de la lealtad de su vida?

Si el Dios de los católicos se le diese a conocer, como Mauriac le desea, y le iluminase la conciencia por un solo momento, puede que viera en el acto cómo la *sinceridad* no es bastante en la vida y no es equivalente, ni con mucho, a la lealtad de conciencia, sino todo lo contrario. La conciencia es la facultad que somete a suspicacia y a examen todas las sinceridades, tanto más engañosas casi siempre cuanto más efusivas y espontáneas, y tanto más espontáneas cuanto más originadas por el engreimiento de creer que todo lo que a uno se le ocurre es excelente.

No basta, pues, que un hombre nos diga que ha dado su vida y que ha sido santo y mártir para deducir por eso que haya sido provechosa su conducta. El mismo Istrati reconoce que hay pastores de malas causas que se estrellan con abnegación, arrastrados por sus propias confusiones, y que no por abnegados dejaron de ser *criminales*. Panait Istrati mismo puede, pues, encontrarse en ese caso. Y se encuentra, por desgracia.

Decir como él escribe: *Cristo padeció físicamente sólo una semana; yo he padecido toda la vida*, es una pobre afirmación que habla tanto más de la inconsistencia de la mente que la piensa cuanto más sinceramente sea concebida. Decir como Istrati dice, que el Dios de los católicos *sólo exige, por un lado, ciertas prácticas al alcance de todos los humanos, y por otro aterroriza como a simples a los que en él creen*, es una afirmación que honra poco a su densidad mental y a su firme deseo de justicia. Podrá Istrati decirnos que él no aspira a densidades mentales: que él sólo quiere aplicar el corazón en cada trance. Pero es que ciertas cosas que se afirman no pueden ser afirmadas con sólo el corazón. Istrati, como todos los románticos que se jactan de ser *todo corazón*, se creen eximidos de pensar cuando de pensar se trata, pero no renuncian, empero, a tener pensamientos e ideas. Semejante atribución al Dios católico no es una *corazonada*, es un juicio; es, por tanto, un pensamiento, y para pensar con justeza hace falta una mente segura que pese, sopesese, y contraste con conocimiento y finura.

A veces hay razones en el corazón. Desde luego. Son las razones mejores. Pero ese corazón—el pascaliano—no es ese corazón repleto de desplantes impulsivos, sino que es un corazón en donde, incluso el impulso, es la resultante ulterior, imperativa, oscuramente elaborada, decantada en proceso de anterior depuración, complejo proceso que se forma, o por estudio profundo y personal en los seres conscientes o por filtración histórica en los *simples*. De ahí la enorme ventaja—la

necesidad, diremos—de que se inculque a los simples, no una mera doctrina personal, sino una trabajada religión, densa y rica en filtraciones seculares.

No es tanta la diferencia entre el Dios en quien *se abreven* las masas y el Dios de los hombres *superiores*, como no es tampoco tanta, ni con mucho, la diferencia de acierto central, entre el hombre que se cree superior y la pobre masa sencilla. Las masas acaban en el *abrevadero*—según la expresión de Istrati—cuando presumen de ser intelectuales y quieren pensar por su cuenta o por cuenta de pastores de la mente—tipo Pannait Istrati—que se adjudican el papel de pastores en nombre de una *superioridad* intelectual y cordial harto—desgraciadamente—dudosa.

Según la frase de Mauriac—acaso demasiado indulgente—ha llegado Istrati en desprendimiento a tal o cual hermana de los pobres o de San Vicente de Paúl. Sin embargo, ¡qué enorme diferencia entre el desprendimiento callado, sometido, *sujeto*, de los unos y el desprendimiento inconformista de Istrati, no queriendo sujetarse a trabajar en un oficio ni siquiera cuatro meses!... ¡Qué diferencia entre esa vaguedad intolerable de *yo he amado la vida del modo más generoso* y la conducta de un pobre hermano humilde que dedica los años de su vida al cuidado de un enfermo—a veces de un leproso—y todavía siente escrúpulos de no haberse dado lo bastante. En todos los grandes santos vemos siempre esos recelos de no haber dado bastante; ellos, que lo han dado todo.

Aunque el corazón de Istrati haya sangrado por los hombres, sin embargo, nos queda la sensación de que no es un corazón demasiado ejemplar que digamos. El corazón de un apóstol de verdad es algo más exigente consigo mismo y más disciplinado.

Pero aun aceptando que el alma efectiva de Istrati sea de tan excelente calidad y segura orientación como él mismo su-

pone, es insuficiente para constituir una norma clara y fuerte a su favor y decidirnos a seguir su vía de cristiano sin iglesia.

No podríamos nunca decidirnos a seguir semejante vía porque apenas si podemos concebir—puestos a definir y concretar—cuál pueda ser esa vía y en qué y cómo podría mejorar la condición de la vida.

Cuando Panait Istrati grita de dolor y de amor nos parece nobilísimo; pero cuando queremos que ese grito deje de ser sólo grito y se articule, en concreto, en programa de acción para proceder en el mundo, no encontramos convincentes ni las palabras de Istrati ni—lo que es peor—su ejemplo.

Panait Istrati dice: *Todo aquello que hice yo podrán hacerlo todos y entonces será un hecho la armonía entre los hombres.* Pero ¿podrían, en efecto, hacer todos los hombres lo que él hizo? De hacerlo, ¿habría, en efecto, armonía entre los hombres? ¿Merece realmente la pena revolucionar la vida para que podamos todos hacer lo que él ha hecho?

El pudo, por lo pronto, vivir como ha vivido, sin la menor adhesión a cosa alguna, porque el resto de los hombres vivía de otra manera. Si puede en estos momentos escribir, si puede aún ejercer su apostolado de no conformidad y de guerra a las organizaciones, se debe a que hay todavía no ya sólo organizaciones para la obtención de tintas, papel, imprentas, correos, sino organizaciones para pobres tuberculosos y enfermeros que, ya por caridad, ya por adhesión a un oficio, le han cuidado y le ayudan a que pueda realizarse el milagro de su resistencia a la muerte. Sin tantas y tantas gentes que no han seguido su ejemplo, hace ya no poco rato que estaría su grandioso corazón sujeto por más de tres meses a un sepulcro.

El ejemplo de su vida no es sólo el de un apóstol abnegado, sino el de un parásito ingrato que vive para decir por todas partes *no os sometáis a nada*, cuando si él vive y sobrevive es porque hubo en el mundo muchos otros que decidieron por su parte someterse para prolongarle la vida.

Comenzó a los doce años por no someterse a su madre. En cuanto tuvo facultades para ello gritó: ¡No obedezcáis!... ¡Ni siquiera a vuestra madre!... Y confirmó su predicación con el ejemplo. Pero eso pudo hacerlo porque había vivido su madre durante los doce años anteriores obedeciéndole a él, adicta a él; y si las madres actuales y futuras fueran secuaces de Istrati y dijeran todas ellas: *Istrati tiene razón; no prestemos adhesión a oficio alguno, ni a familia ninguna, ni a padres... ni menos a hijos*, pronto quedaría el mundo sin Istratis y sin criaturas vivientes.

Hay ciertas predicaciones que, una de dos, o no se siguen nunca de verdad y persisten al amparo de ser incongruentes y de vivir contradiciéndose, o llevan al nihilismo y al suicidio. Si el hombre que no se adhiere a nada no se mata y acepta la existencia—y hasta los cuidados ajenos—, o es un falsario y un cínico o habla por hablar, inconsciente de lo que dice.

En el nomadismo primario y en toda vida humana concebible habrá que adherirse a algo, y no sólo que adherirse, sino que sujetarse y someterse, que clavarse en una cruz de dolor y de disciplina: el deber clavando una mano, la caridad clavando la otra.

Grande, sí, Panait Istrati si ha renunciado, en efecto, a todos los egoísmos, porque eso es de buen cristiano. Grande ser apóstol de veras y dar con amor la vida por hambre y sed de justicia. Eso es de cristiano puro. Grande morir en la cruz y no sólo colgarse un crucifijo. Esto es algo que nosotros, los cristianos, nos debemos repetir todos los días. Pero lo propio de cristianos—con iglesia o sin iglesia—no es sólo morir en la cruz y desperdigar su vida, sino abrazar su cruz, o sea clavar-se en la cruz, en las cruces de todos los días y de todos los momentos. Y las cruces de todos los días son las disciplinas varias, infinitas, que sujetan a los hombres a su especialidad y que exigen de nosotros que cada facultad propia del hombre gane y justifique su vida con su propio sudor y ejercicio: o sea

que la mente y que las manos, lo mismo que el corazón, cumplan con lo que les corresponde. *Servir* es deber y premio. Servir, en servidumbre, es el deber. Servir, de provecho, el premio. El corazón del hombre ha de servir, la mente ha de servir, las manos han de servir. Servir a alguien y servir de algo.

De nada serviría el nomadismo y el no adherirse a nada de Panait Istrati; de nada serviría un corazón que, a fuerza de ser sólo corazón, no tiene coherencia ni doctrina, y no tiene tampoco gratitud ni garantía alguna de eficacia.

Por eso nos parece que no hay duda en la opción entre la predicación que Istrati ofrece a Mauriac y la que el catolicismo nos ofrece. Istrati está seguro de que si él se dedicara a predicar y Mauriac le secundara serían—¡oh, inefable!—*primeramente dos Cristos*—ellos dos—; *luego, millones*. Algo duro de aceptar semejante confianza, pues no consiguió tanto Cristo mismo. Con todo, si Istrati quiere seguir al pie de la letra aquel consejo de Cristo: *Da lo que tienes a los pobres, abraza tu cruz y sígueme*, fuera cosa de pedirle que, en efecto, nos encendiera a los católicos y a todos para que nos decidiéramos, por fin, a vivir de veras en Cristo. Pero si quiere predicar el nomadismo y el cruzarnos de brazos ante todo pretendiendo que así seremos buenos; si en nombre del amor y el corazón pretende poner en práctica un sistema—sistema que consiste en negar los sistemas... salvo el suyo—; si pretende llevar a realidad un vago romanticismo en donde *quererse*, baste; sin saber cómo quererse y en qué y por qué y para qué; si ofrece por garantía de su éxito la vieja ilusión simplista—y sin sentido—de que el hombre natural (?) es naturalmente bueno y la sociedad (?) lo estropea; entonces preferiremos creer en Cristo y su Iglesia—y en su Iglesia: no en los malos eclesiásticos, que nada tienen que ver con la Iglesia y sus principios—antes que creer en Istrati y en sus vaguedades nobles.

Lo que hay en Istrati de noble está en el cristianismo; cuanto dice con razón lo ha dicho ya Jesucristo. En cambio,

donde Istrati desperdiga vanamente el corazón en incoherentes utopías, ofrece el catolicismo de Mauriac *toda una ciencia precisa, controlada día a día, y toda una justicia y toda una verdad*; todo un saber de siglos, contrastado, depurado, histórico y racional, y vinculado, además, en un ser que supo adherirse a todo lo que exigía adhesión y desprenderse del resto.

Manuel Abril.

CRIBA

LA ESPADA Y LA PARED

EL TIRO POR LA CULATA

Del reino de Toledo (donde era hace tres siglos la policía del bien hablar), mis abuelos, posesionados en la Sagra o en las vegas que se abren al Tajo, ascienden en derechura hasta el carpetano idólatra, anterior a la venida de las legiones; *con un cuarterón de sangre vascongada (la raíz en Elgoibar) y un entronque en Areyns de Mar, soy español como el que más lo sea; pudiera haber sido patagón o samoyedo, pero, en fin, soy español, que no me parece, ni en mal ni en bien, cosa del otro jueves.*

... Me he sorprendido, pluma en ristre, disparando bromas crueles si me ronda el pensamiento de la muerte. Una religión sin metafísica acabó de separarme de la matriz del mundo, me desprendió del seno de lo Absoluto. Somos tres: Dios, personaje exento; el Mundo, una bolita disparada por los dedos divinos, y yo. Cada cual en su reino. Dios lo puede todo, pero yo puedo rebelarme contra El. Sé donde concluyo, mas, de lindes adentro, soy señor de mi arbitrio. *Sólo una educación católica nos defiende en tanto grado de la pesadumbre del Destino.* Estos mis caracteres de español no descastado ni desarraigado, más antiguos que las formas políticas, prevalecen sobre las costumbres. ¿Qué decir aún? Las corridas de toros me dan dolor de cabeza; nunca voy; millones de españoles tampoco van. No profeso ningún credo; tantos de mis compatriotas ¿profesan alguno? *Estoy pronto a afirmar que los frailes propagan la encefalitis letárgica, como hace noventa años propagaban—era de fe—el cólera. Mi anticlericalismo no es odio teológico, es una actitud de la razón.*

Me interrogo—como incumbe a cada uno—para desenrañar el ser de España. Si este criterio es válido, y yo lo creo, nada que encuentre en mí podrá parecer, siendo tan español, intruso en el carácter de la nación. *Lo que más estimo, mi aspiración más fuerte, es la libertad personal.* La experiencia corrobora la idea de Juan Jacobo: *El hombre es un ser solitario y débil, que apetece la libertad.* Con ser tan violenta y natural, ninguna aspiración es más precaria, ninguna apetencia del espíritu depende tanto del asentimiento ajeno. Otras pueden saciarse fuera de la sociedad, en contra suya, a sus espaldas. Para ser libre, la sociedad es necesaria; y nadie lo es si la sociedad no lo consiente. Imagino que los españoles (este pueblo se caracteriza por su independencia altanera) abundan en mis inclinaciones. *Libertad es del instinto; todos lo sienten y desean ser libres; liberales, mucho menos. Libertad es el objeto; liberalismo es el modo. Quien lo detesta o lo rechaza, no renuncia a ser libre: se opone sencillamente a que lo sea yo.* Cada cual concibe la sociedad en que desearía vivir, proporcionando a sus aspiraciones el cauce más llano. *La España política, según mi traza, sería una asociación democrática rigida con humanidad.*

(De Manuel Azaña. *Una Constitución en busca de autor.*
ESPAÑA, 1924.)

PASO DE VALÉRY Y TRASPASO DE LA CONDESA

I

SEMINARIO DE POESIA PURA.—He pasado esta mañana delgada y descolorida de mayo hablando con Paul Valéry. Barcelona, para él único puerto mediterráneo donde la cultura está desenvuelta en un sentido creativo y vincular, era lugar apropiado y expectante para plantear por última vez la inquisición de la poesía pura. Valéry sonreía meticulosamente las palabras. Una plenitud que es espacio de sueño entre actividades siempre curiosas, siempre dispuestas al viaje—con el lastre del cuerpo en cadáver; que siempre veré la calavera gris del poeta, al recordarle; según un aguafuerte que él pintó para su *Cimetière marin*, con un cráneo que se le parece a él, tan ceniciento y dulce—, nimbaba la palabra justa y sinuosa del gran escritor. Era tan perfecto todo, que parecía que estuviese convenciéndose a sí mismo, ante mí; que recibía objetivamente su temática expositiva.

Poesía pura es solamente intención de poesía pura. A Valéry le espanta cualquier profecía; más, sobre temas minoritarios e intemporales: crisis de la serenidad, receptáculo sólo de la variación externa *¿Quién es, pues, el pensador, el filósofo, incluso el historiador más profundo, incluso el más sagaz y el más erudito que se arriesgaría hoy día a profetizar algo? —Somos unos salvajes*, ha dicho esta mañana el poeta, asfixiado de modernidades; el pensamiento extático—*midi-le-juste*: el

no ser—, el pensamiento dormido y creador, en un potencial irracional únicamente, germen de cualquier reflexión posterior (Dans l'ère sucesive!-Brisez, mon corps cette forme pensive!), se desvela en nervios y embota sus agujas de claridad. El animal acostado y pasivo percibe un ruido insólito, es el acontecimiento. Endereza la oreja, después el cuerpo: la inquietud se apodera de él; la potencia de transformación se extiende a la extensión de su cuerpo, lo yergue sobre sus patas; su oído le orienta y huye. Ha bastado un débil rumor. De esta misma manera es como un espíritu muy atento a los fenómenos, un espíritu en el que la costumbre no haya gastado la sensibilidad es despertado, arrebatado por un suceso banal (como es la caída de un cuerpo); la inquietud intelectual se enseñorea de él y se comunica a todo su sistema virtual de cuestiones y de condiciones... Newton vive durante veinte años en el bosque de sus combinados.

Y así llegamos al umbral, a la hoja en blanco de la poesía pura. (Que, una vez llena, aparecerá ante otras futuras generaciones de prosélitos como en blanco; sólo escrita en intención.) ¿Qué es? Ante todo hay que presuponer la tendencia a la creación. ¿Creación del estado poético, preconizado por algunos, a la manera que las drogas crean un estado artificial de éxtasis? No, rotundamente, me dice Valéry. Se trata simplemente de *hacer* la poesía. Toda inspiración es el cáliz, lo deshumano que habrá en ella. Esto es lo único que no se *hace*: el soplo, la cosa.

*Ni visto ni sabido,
Porque el perfume soy
Yo, que muerto y vivo hoy
Sobre el viento ha venido.*

*Ni visto ni sabido.
¿El genio o el azar?
Tan sólo con llegar
Mi trabajo he tenido.*

*¿Ni captado ni leído?
—¡Aún tú, espíritu agudo,
Qué de errores requisas!*

*Ni visto ni sabido,
El tiempo de un desnudo
Pecho entre dos camisas.*

Hemos superado ya la anunciación del poema; necesario es ahora esquivar y desechar cuantos elementos no poéticos, no simplemente poéticos, acudan—muy humanamente, claro está; inevitables *aún*—al momento. La poesía es sólo cuestión de palabras. A este lenguaje se han añadido personas, cosas, que son poesía en cuanto que se encarnan en el lenguaje, solamente. Esta es la verdadera música que entronca en la poesía, como la arquitectura—Valéry recuerda más tarde que el que ya en la plenitud escribiese teatro se debe a la afición que desde los dieciocho años sentía por la arquitectura—, la cual florece sobre el esqueleto de cada poema; esa arquitectura que puede interpretarse musicalmente, como asegura el poeta le sucedió en el ábside de Santa María del Mar, el viejo y admirable templo barcelonés. Prescinde de la escultura, y de la pintura ¡sobre todo!; el tabú del color: esa patria, en muchos absoluta y absolutista; en poquísimos absolutoria. Torna el poema a ser música, sagrado y tradicional como en Mallarmé. *Porque, dice Valéry, se puede hacer lógica con las matemáticas: $a + b = c + d...$, puerilmente; pero no con el lenguaje; yo diré: un caballo; y usted imaginará un pesado alazán, siendo así que yo puedo pensar en un fibroso caballito negro...* Es indudable que Verlaine llegó en muchos extremos a divagar poesía pura entre otros estados literarios solamente. Y esta poesía, que aún vemos entera, del gran bohemio, es una curva considerable en este mapa de poesía-intención—aventura hacia el infinito, ha dicho bellamente Salinas—, donde no interesa la realización.

Valéry sueña en pasado en una poesía *absoluta*, de lucha contra el lenguaje inexacto; pura y con un lenguaje, es claro, exclusivo, enfrente del corriente, como tienen sus números las matemáticas; recordando los idiomas antiguos sacerdotales, en un cercado exquisito. Que sería meca y meta de cada una de las generaciones superpuestas en que viramos, por una escala de ideas noble y apartada de toda unidad y comunidad de vida.

2

LLAMA Y CENIZA DE POESIA.—Las sugerencias del autor de *Eupalinos* juegan como espejos sobre períodos de sombra. Una pregunta incontestada—sesgada débilmente: *nos hacemos viejos*—es sobre la Condesa de Noailles.

Je pense à vous, Rodrigue, dice en cambio ella, preguntando a los españoles como en *Don Juan de Marañá*; esta de desmiguar los nombres es la venganza, injusta con nosotros que pronunciamos como extranjeros nuestro propio idioma, del Brancoveano-Bibesco hecho Brancovan y además Mathieu de Noailles—nombre de lluvia y *Bois de Boulogne*, charolado y quebradizo; nombre estrictamente francés—por sus compatriotas de nación, si no de estirpe. Bien vendría una atención familiar al matiz latino-oriental de su raza, enfrente, o, mejor levadura del tono latino-exclusivista—inadaptado enfrente de los otros dos países similares, Italia y España—de Francia, en su caso particular. Está orgullosa de su nacimiento y por él se despista de sus propias cualidades y entrena su posibilidad sensitiva hacia una *mejor forma* francesa. El *te iubesc* degenera, no en el *je t'aime* francés, sino precisamente en el *je te désire* que convenía eludir, desperdigándose en una pasión que en amor, como indicaba afiladamente Madariaga, están lejos de poseer los franceses; esmeradamente prácticos en este

asunto, como todo refinado que ve, no la parte positiva de este sentimiento, sino el no-amor que comporta, en el sentido de no-goce respecto a todo otro bien del vivir. Que no es compartir o repartir, por absorbente, cuando el amor a persona *encarna* o *enanima* en nosotros. Pero, por el desconocimiento de nosotros mismos, por la quimera de mejorarnos en autosugestión, por la individualidad extremada y el pudor de parecer peores que *nuestros* allegados—*nuestros* en el más puro sentido subjetivo de inferioridad mental y activa—, nos perdemos en los meandros del primor, de lo falso, y, al lograr la estilización de este último fin—porque lo falso termina en sí mismo, rama inútil, sin flor ni *fruto*—, nos consideramos absolutamente caracterizados, en el sentido más propio.

De ahí su éxito y la identificación con Ana Isabel de Noailles. Pocas mujeres más elementalmente predestinadas a ser horribles poetisas, por una esterilidad de selección o de enrutarse, que ella. Este *Mon âme proche de mon corps!* es la última esperanza perdida en una poesía *razonable*, a opinión de los ciudadanos. Y, a opinión de poeta, es mescolanza, no tan peligrosa, no tan pagana, pero sí resbaladiza y subversiva para poder jugar con el alma, pues nadie juega consigo mismo. No creo que nadie haya sido poesía. Sí se ha previsto, en cambio. Quizá en la misma confusión francesa de saber vivir de mentiras—pues los galos son, felizmente para ellos, el pueblo que elude mejor el problema de la verdad—determine esta solidaridad. No es que ella quisiera estar vestida de poesía, sino que su cuerpo vistiese a ésta y ella hubiera de entregarlo cada vez para darla a entrever. El estado de *entregarse* en que reparo ahora es un denominador único a esta clase de poetas que hemos dado en llamar de pasión. Poetas que parece que compremos también para nuestro uso, al adquirir un libro suyo, que creemos tener en casa; a diferencia de que aquellos que diríamos que no se enteran de sus libros, de nosotros ni de los efectos de relación entre ambos; esta es una más pura

paternidad, enfrente de aquella maternidad en espera; más apasionadamente, ayuntamiento.

Este yacer es siempre una explicación demasiado clara que se vulgariza y adoba para todos. (*Todos* es la palabra que significa menos relaciones, a fuerza de significar un hecho único.) Y convendría identificarse o no con esta pasión, que es, en el caso que me ocupa, de verdadero sensualismo, para poder rechazar o no tal clase de poesía, porque la pasión no es la pasión, sino que es *alguien apasionado* y de este *alguien* creo hasta la creencia final que no puede ser poesía. ¿Lo es, entonces, la que nombramos poesía de pasión?

Más normalmente, en *estado de literatura*, ha dado la autora de *L'honneur de souffrir* poemas literarios, cuando los versos han perdido *du suc et du sel* de esta alma suya vertebrada y mortal. Se ha hablado excesivamente estos días del *espíritu de Francia* que supo continuar la Condesa de Noailles. Pero el *espíritu de Francia* no es, como quieren muchos, un cualquier fuego sagrado que sea preciso encender porque se apaga en muertes y vicisitudes. Que es el especial, el antonómico fuego de vestal, inextinguible, si móvil, e impersonal, si para todos. No es el espíritu de *Les éblouissements* esporádicos de la Condesa, quien quizá llegó mejor a la entraña de su patria por nación y por amor en los libros últimos, más calmos y más hondos, de su labor. Contemporiza, se mueve, decora. Ella despreocupa la cámara de Perinal, subvencionando a Cocteau, cinéfilo. Se le concede la Legión de Honor. Y recuerdo precisamente un noticiario cinematográfico con la ceremonia; estaba muy envejecida; era eso de *una señora muy señora que se ve que ha sido guapa, de joven*. Quizá fuera la pérdida de su juventud la que artísticamente le hiciera mayor bien. Aparte, en este sentido, del que le haya hecho la muerte: por la paradoja de que el que vive estorbe y se le agradezca la desaparición.—F. R.

EN LA TRAYECTORIA DE CISNEROS

(Luys Santa Marina: *Cisneros*. 1933.)

Luys Santa Marina ha compuesto una biografía del cardenal Cisneros. El buceo en los instrumentos de la época le ha llevado a escribir una crónica, en que la figura del gran cardenal se redondea en un vacilante vuelo, por cima de los accidentes de una vida pletórica de madurez. Luys Santa Marina ha residenciado el temblor del vivir cisneriano en una malla de arcaísmos, refranes y atirantados primores de estilo. El escritor ha campado por sus respetos; ha hecho de la *crónica* trampolín para lucir las galas de un léxico, atesorado en una concienzuda rebusca. El puro disfrute del vocablo se ha poblado, en su pluma, de reminiscente viento antiguo y de arcaizante manera.

A horcajadas sobre la arista de su época, Cisneros había de vivir partiendo sus miradas entre las dos vertientes. En delirio de fuga—últimos coletazos de un régimen arrumbado—, el medievo se batía con armas desiguales contra el Renacer, que venía a marchas forzadas debelando luces marchitas, en cabalgada de auroras. Y no eran los hallazgos de bello y marmóreo torso—impecable en el apretarse de sus líneas—ni el alumbramiento de la paganía—campesino ocio ganado en el disfrute de la inteligencia—lo que galopaba sobre el mosaico de las tierras españolas. El limpio y nuevo concepto del Estado, por la gracia y obra de los católicos reyes, era el regalo que traía a España el declinante correr del siglo xv.

Al franciscano cardenal, la empresa le cruzaba por el centro de su vida. Reformador en todo, hasta en su propia Orden, ya que los vendavales de la hora así lo imponían—Lutero estaba a la vista del siglo y Loyola había de pasar por su Universidad Complutense—, la nueva visión de un firme hito central, alzándose frente a las banderías de los taifas cristianos,

encontraba, en su totalitario modo de entender la Historia, cabeza y brazo para su servicio.

En aquellas jornadas del licenciamiento medieval, Cisneros pudo repetirse en su interior los versos de Jorge Manrique:

*¿Qué se hizo el rey don Juan?
Los infantes de Aragón
¿que se hicieron?...*

O aquellos otros:

*Pues el otro su heredero,
don Enrique ¡qué poderes
alcanzaba!*

.....
*¡cuán poco duró con él
lo que le dió!*

Sin embargo, la vuelta de la poesía no había de convertirse en él en elegíaca lamentación. En su modo de sentir y entender el Estado no hubiera cabido aquella otra copla:

*Pues aquel gran Condestable
maestre, que conocimos
tan privado,
no cumple que dél se hable,
sino sólo que le vimos
degollado.*

De tejas abajo el claro concepto de la unidad en el mandar, le distanciaba de aquellas *verduras de las eras*, que el poeta de Paredes veía huir, como los devaneos cortesianos.

Cisneros había ido *a Roma por todo* en sus años de juvenil esperanza. Pero el centrarse de su vida estaba aquí, sobre los ásperos suelos españoles en trance de parir la gran España. Algo había de quedarle de Italia, sin embargo—que se entre-

veraba en aquellas horas con el ímpetu español—, que se hacía también sueño de unidad en la cabeza inquieta de César Borgia, para admiración de Nicolás Maquiavelo, en quien el deslumbramiento ante Fernando de Aragón no cegaba de tal modo que no advirtiese a su amigo Rafael Girolami, embajador ante el César Carlos, que no anduviese torpe, para no dejarse engañar como los venecianos con la liga de Cambray.

La carta de Fernando parecía ser la de más seguro triunfo. Que jugaran cortes castellanas o aragonesas, poco importaba. Cisneros había aprendido—no en balde fué su contemporáneo y amigo, Gonzalo de Córdova—el valor de cien lonjas bien administradas o de unas cuantas bocas de fuego, como aquellos *poderes* que le asignó la legendaria anécdota.

Luys Santa Marina ha pasado un poco como *sobre ascuas* por todo esto. Le ha interesado más dibujar el contorno enterrizo de la figura cisneriana. En el alcanzar *el aire de la época*—buena prueba de ello es que la cita más abundante es la de Pedro Martín de Anghiera, el que quería, ¡bendito humanismo!, hacer de Tito Livio de los conquistadores—ha preferido centrarse en ella, sin aprovechar las lecciones que pudiera ofrecerle el hallazgo de su perspectiva. El espejismo de alcanzar la época por la época misma, le ha vedado la extracción de enseñanzas. Y así su biografía del rey *Jiménez* se torna en pieza de museo en su anhelo de *remontar el tiempo perdido*.

Los sueños de Cisneros, sin embargo, se concretan en algunas páginas del libro de Santa Marina. Arrancando del confesonario de la reina Isabel, puede advertirse cómo fué robusteciéndose su concepto del mando. Ante el desmán, la mano dura, aunque supiese hacerse el atemperado en el juego del estira y afloja—lección aprendida, seguramente, en el roce con el rey Fernando, el otro luminar de la costelación maquiavélica—: así es como pudo, tras las turbulencias de dos etapas de regente, transmitir íntegro el Estado a Carlos de Gante. Nada de *comuneros* ni de privilegios que mermasen la firme autori-

dad central; ejército del pueblo para el Estado fué su sueño: ejército nacional, en una palabra, frente a las mesnadas de los señores y las milicias de los concejos.

Pero Luys Santa Marina, en cuyo equipo entra una firme vocación de humanista, al poner su pluma al servicio del gran cardenal de España, lo hace arrimando el ascua a su sardina de las Humanidades. La Poliglota Complutense es buena estación en el camino que recorre tras las pisadas de Cisneros. Si todo hombre es, por lo menos en su mitad, hijo de su tiempo, el franciscano regente lo fué en más proporción quizá que otro alguno, aun incluídos los afanes que había de poner en ganar la Gloria eterna, en la alternativa de la austeridad de la Orden con el cristianizar a *cristazo limpio*, como hubiera dicho nuestro Miguel de Unamuno.

En la biografía de Santa Marina, el espigar en los hechos del conquistador de Orán se convierte—como ha podido deducirse de lo ya apuntado—en crónica y miscelánea de las andanzas de Cisneros. La gran España de los finales del xv y los albores del xvi actúa de fondo del relato. Las anécdotas se multiplican, corriendo desde las intimidades de la clerecía hasta el triste zigzaguo de los infortunados hijos de los reyes. El aderezo de lo anecdótico llega a hacerse, incluso, lujo de primer plano. Por eso la gran tensión emocional no aparece más que en forma de leve matiz, que se perfila con la reproducción de alguna frase, por bajo de la cual se adivina todo el borboteante hervor del momento. De este modo el libro se cierra con la contenida emoción del epitafio de Juan de Vergara:

Llevé al mismo tiempo, sin pretenderlo, diadema y cogulla, cuando España me obedeció como rey.—J. M. A.

CONCEPTO DE LO POLITICO

Der Begriff des Politischen. (Prof. Dr. Carl Schmitt.
Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg).

*Nada hay en la tierra que le sea
comparable. Ha sido creado para no
temer a nada ni a nadie; todo lo en-
cumbra lo mira de arriba abajo
y es el rey de los hijos del orgullo.*
(JOB, c. 41.)

Este breve y sustancioso ensayo del Profesor Schmitt apareció, en su primera edición, en fecha no muy distante de la del *Esquema de una teoría del Estado*, de H. Kelsen. Son dos teóricas profesiones de fe antagónicas. Su antagonismo no ha sido óbice para que, sucesivamente—la vida se caracteriza por los saltos bruscos—, Kelsen y Schmitt hayan sido, si no los mentores, los devotos de la afición político intelectual española. Kelsen—según dicen—es un formalista, un formalista *tan formal* que ha definido la *Esencia de la democracia*. (La esencia de la democracia: el pueblo: ¡suelta a Barrabás! Pilatos: se lava las manos). Sin comprometerse, puede afirmarse que Kelsen es el teórico más extremadamente consecuente del Estado de Derecho. Esto es, del Estado que, hasta ahora, ha constituido el blanco de los esfuerzos europeos. Político = jurídico = norma coactiva. Para Schmitt lo político se decide por la posibilidad real de la guerra, del agrupamiento en amigos y enemigos para la guerra. Kelsen hunde su mirada analítica en la concavidad del mundo político y encuentra la norma, la norma y la norma. Schmitt resbala por su convexidad y encuentra la guerra, nada más que la guerra.

Convertir una posibilidad real—la guerra—en esencia de lo político, puede tener la misma justificación que hacer de la calvicie la esencia del hombre—o menor, ya que dentro de

cien años todos calvos. El belicista reacciona ardidamente—sobre todo si es un profesor o un conductor de muchedumbres—contra la ideología desmedulada, blanda y medrosa del pacifista. Pero sólo dando una excesiva importancia a la muerte se puede subrayar, tan ahincadamente, el hecho de matar o de ser muerto, haciendo que el Estado se encuentre allí, y nada más que allí, donde se decide, en última instancia, quién es el enemigo contra el cual hay que estar dispuesto a matar o dejarse matar. Si el Estado, lo político, no es más que eso, entonces no es gran cosa. El hombre—y el pacifista—sabe jugar la vida, y sabe que hay otras muchas cosas, que no son la vida, con las que no se puede jugar, que son de vida o muerte. A la base de toda *mistificación* o *mixtificación* de la guerra hay una psicología pánica, la misma que hace cantar a un niño en las escaleras, oscuras, de su casa.

Claro que la guerra es una posibilidad real y es muy probable que lo siga siendo siempre. Claro, también, que la guerra la lleva el Estado y que quien lleva la guerra es Estado. ¿Pero cuántas otras cosas, no menos decisivas para el hombre, las lleva y las seguirá llevando el Estado, y no como lejanas posibilidades reales, sino como cotidianas efectividades ideales?

La propensión metafísica del pensar alemán nos ha traído, nada menos, el segundo gran ciclo filosófico original que ofrece la historia del espíritu humano: el idealismo alemán. Así que no hay que tomarle demasiado a pecho sus desviaciones: el marxismo y la filosofía del poder. La primera es obra de judíos, la segunda sería auténticamente alemana. Pero uno de sus últimos fundadores más preclaros ha sido el judío Max Scheler, autor, desgraciadamente, del *Genius des Kriegeres*. Algo hay en el fenómeno político que ejerce un influjo fascinador para la mente. Desde que Hobbes arremetió tan decididamente con él, los pensadores siguen hilvanando la obsesión soberana. Lo político es lo soberano. Pero ¿qué es lo

soberano? ¿A qué llega y hasta dónde? El único que no se ha incorporado al desfile, Rousseau, no da por ello muestras menos alarmantes de obsesión. Sólo así se explica la fórmula famosa según la cual el *pacto social* realiza el portento de que, obedeciendo a la comunidad, no se obedezca uno más que a sí mismo, continuando tan libre como antes. Los maestros alemanes de derecho público encuentran también otra fórmula, no menos portentosa, la *auto-limitación*. Rousseau cree salvar la libertad mediante la igualdad: si todos nos comprometemos a lo mismo seguimos siendo tan libres como en un principio. Aquí está la raíz de la dictadura jacobina—dictadura de un Parlamento—, raíz elevada al cubo—dialéctico—en el marxismo o leninismo. Con la auto-limitación se pretende hacer compatible el Estado de derecho—su inventor y primer representante el Estado liberal—con el Estado en cuanto tal.

La obsesión arranca, como hemos dicho, de Hobbes. Pero en Hobbes la obsesión auténtica es otra. Pretende a toda costa—siguiendo el aura renacentista—*positivizar* la ciencia política, hacer de ella una ciencia estricta, como la geometría o la física, sin mezclas teológico-metafísicas. Y para fundamentar el hecho de la obediencia al poder tiene que buscar factores tan positivos y apremiantes como los que mueven a los cuerpos. El egoísmo es la fuerza de gravitación del mundo político. Este egoísmo hace que del caos de la guerra de todos contra todos surja el universo de los Leviathanes. Hobbes, con una consecuencia perfecta, hace surgir el Estado absoluto—el más absoluto—de una exigencia *natural*: la *seguridad* del individuo. Como siempre, ese intento de depurar la ciencia política de toda contaminación teológico-metafísica resulta sólo a medias. No hay teología, pero sí metafísica positivista. En la raíz de toda teoría absoluta del poder, si no hay positivismo, *materialismo*, hay, cuando menos, *a-teísmo*.

Si la posibilidad real de la guerra explica únicamente el Estado, si la guerra posee un sentido existencial y no norma-

tivo—un grupo humano que lucha por su existencia contra otro grupo—, el Estado sigue siendo un poder absoluto. Schmitt, en vez de desentrañar el Estado, lo vacía. Porque nada importa que los sindicatos u otras agrupaciones ejerciten efectivamente facultades que, hasta Schmitt, se han creído soberanas; como no tienen decisión sobre la guerra, no son agrupaciones políticas, es decir, soberanas. Es una manera, bien sencilla, de resolver el problema que al derecho político plantea todo el movimiento corporativo. Se venía creyendo que el corporativismo descentralizador era una manera efectiva de desabsolutivisar aún el mismo Estado liberal. Pero a Schmitt no le duelen prendas y, como no le duelen, las abandona, para aparecer con la radiante desnudez de Marte. Descartes realizó algo parecido, pero no con Marte, sino con el mismísimo Dios. Redujo su intervención en el mundo al empujón inicial, —aquel que provocó los apóstrofes de Goethe:

*Was waer ein Gott, der nur von aussen stiesse
im Kreis das All am Finger laufen liesse—*

para luego reconocerle una naturaleza irracional, de forma que, si hubiera querido, dos y dos no serían cuatro. La consecuencia de ese *compromiso* cartesiano ha sido la ciencia moderna. ¿Cuáles pueden ser las consecuencias del arreglo schmittiano? Porque el dios de Schmitt es un dios de la tierra, y un dios existencial, que no santo. ¡La santa necesidad de la existencia! *Necesitas caret lege*. Que traducido en romance quiere decir: la necesidad tiene cara de hereje.

La tradición cristiana es bien otra, la de las guerras *justas* e *injustas*. Schmitt cita la sentencia evangélica: *Diligete inimicos vestros* para hacernos presente que se refiere al enemigo *privado*, no al *hostis*. Habrá que considerar como adulteraciones católicas—en la que los teólogos españoles han participado con tan luminoso entusiasmo—todo ese casuismo moral llevado a un terreno que no le pertenece: el de la guerra.

Hay un hecho, dice Schmitt, sorprendente y para muchos seguramente inquietante, que todas las teorías políticas auténticas suponen que el hombre es malo. El pesimismo de Hobbes—*homo homini lupus*—no es fruto de una amargada experiencia ni el valor entendido de una sociedad que se basa en la libre concurrencia, no es sino *presupuesto elemental de un sistema intelectual que sabe presentar y resolver cuestiones específicamente políticas*. Efectivamente, el pesimismo de Hobbes es un pesimismo absoluto—la guerra de todos contra todos—. Los hombres construyen el Leviathan—ese *rey de los hijos del orgullo*—para su seguridad. Pero la seguridad será absoluta cuando el Estado sea universal, cuando Leviathan se agigante tanto, que su sombra cubra toda la tierra. El pesimismo absoluto busca la seguridad absoluta y no puede encontrarla más que en el Estado universal. Lo *político* para Hobbes es la *seguridad*, el suministro de seguridad, lo otro, el pesimismo, no es *un elemental presupuesto político*, sino un supuesto positivista, necesario para explicar mecánicamente el origen de lo político.

En cuanto al pesimismo teológico, al que también alude Schmitt, nos parece poco *inquietante* para los que añoran un Estado universal, porque, cuando ese pesimismo ha sido sangre de los hombres—Edad Media y siglos xvi y xvii españoles—éstos han buscado un Papa y un Emperador, una fe, una ley, una espada. A una Iglesia católica un Estado católico, porque entre la ciudad de Dios y la de los hombres hay un parador: *la civitas maxima*.

Hay un pesimismo teológico que podría inquietarnos: el de Lutero. Porque si todos fuésemos buenos cristianos no haría falta Estado. El Estado es para guardarnos de los malos. Y de la guerra dice algo más que Schmitt: que Dios da el triunfo a los buenos. La guerra es un juicio de Dios. (V. *El poder terrestre: en qué medida hay que obedecerle y Si los militares pueden hallarse en estado de gracia*). Luego vendrán Treitschke y von

Bernardi diciendo que la fuerza superior revela una superioridad moral.

Aunque Kelsen sea un judío expulsado de Alemania—seguramente un *pan-jude*—nos atrevemos a trasladar esta cita: *Debe quedar de manifiesto que nada se opone a tal evolución técnica de este orden* (se refiere a la posibilidad de un Estado mundial) *ni por parte de la esencia del Estado, ni de su soberanía ni de la del derecho internacional, ni del derecho puro y simplemente. Por lo demás, esta evolución puede ser mirada a tenor de las diversas ideologías políticas, por posible o imposible, por saludable o funesta. (Esquema de una teoría general del Estado, página 62 de la traducción española).*

En una carta de Goethe a Eckermann (1832) se lee: *Si un poeta quiere actuar políticamente tiene que entregarse a un partido, y, al hacerlo, está perdido como poeta, tiene que decir adiós a su espíritu libre y a su visión amplia... El poeta amará a su patria como hombre y como ciudadano; pero la patria de sus energías creadoras y de su actividad poética es lo bueno, noble y bello, que no está ligado a ninguna provincia o país determinados, y que él toma donde encuentra. En eso se parece al águila...*

Y en una carta de un estudiante de filosofía, alemán, alistado voluntario en la guerra mundial: *Me va bien, aunque la batalla..., en la que he tomado parte, me ha dejado casi sordo con el estruendo de sus 24 baterías. A pesar de que cada minuto nos hace recordar que estamos en la guerra y en país enemigo, sigo creyendo que la tercera antinomia kantiana es más importante que toda la guerra mundial y que la guerra guarda la misma relación con la filosofía que la sensibilidad con la razón. Sencillamente, no creo que lo que sucede en este mundo de los cuerpos pueda rozar ni tangencialmente nuestras partes constitutivas trascendentales, ni lo creeré aunque un casco de granada francesa atraviase mi cuerpo empírico. ¡Viva la filosofía trascendental!—Es lebe die Transzendentalphilosophie!—(Logos, tomo V, núm. 2, 1914, pág. 220).—E. I.*

AL-ANDALUS

(*Revista de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid
y Granada. Vol. I, fasc. 1.*)

Orientalismo, arabismo; alquimia de hombres abnegados, que destilan en sonidos unos signos misteriosos, que decantan luego en ideas esos sonidos, y resulta al fin que esas ideas son las de otros hombres, de carne y hueso, que vivieron y pensaron casi como nosotros; hombres que acabamos por comprender y... acaso, acaso, por admirar.

No hace muchos años eran contados los españoles que discernían suficientemente entre alquimistas o astrólogos—venía a ser lo mismo; manto de estrellas y varita de virtudes—y arabistas. Todos ellos profesaban ciencias ocultas, diabólicas; preparaban filtros y hacían horóscopos sobre viejas recetas *en arábigo*.

Su fundamento tenían; los arabistas españoles han sido un poco alquimistas; han topado con su piedra filosofal, conscientemente buscada y encontrada—la verdadera piedra filosofal de los alquimistas, sin que ellos lo sospecharan, fué la química—, los viejos pergaminos, los trazos llenos de gracia y elegancia de nuestros abuelos los moros, han sido exprimidos espiritualmente: su producto ha sido un acrecentamiento insospechado de nuestro caudal cultural. Los sentimos ya a nuestro lado despojados del manto de estrellas, humanos, compenetrados en la labor de reconstrucción de nuestra fisonomía nacional; pero en vanguardia, abriendo horizontes, que hasta se nos antojan a veces revolucionarios. Sobre todo en una floración de vitalidad lograda; de problemas resueltos y programas en ejecución, en tal intensidad y extensión, que nada tiene de extraño el fenómeno de la expansividad extraordinaria de nuestro arabismo español. La labor del especialista se consagra precisamente cuando sale de su patrimonio, cuando los no iniciados tienen que contar con ella.

En este sentido *Al-Andalus* no es una revista nueva, el trabajo de los arabistas españoles se desbordaba por revistas extranjeras y patrias, admirable en abundancia y calidad—los de hoy, los discípulos, nos honramos recordando los días de lucha y de triunfo de nuestros maestros—. *Al-Andalus* es un símbolo de una compenetración que antes ya existía; lo que antes andaba por fuerza disperso tiene hoy un hogar. Pudo haber tardado más, pudo lo mismo adelantarse; por mucho que se hubiera adelantado, la realidad era aún anterior.

El primer número es fruto de madurez:

M. Asín empieza a cerrar el circuito de su gran concepción de las transmigraciones del misticismo; del Cristianismo al Islam, del Islam otra vez al Cristianismo; ahora nos habla de Ibn 'Abbād de Ronda, cantor, en hermosas estrofas, de noches oscuras, apreturas de espíritu y amor a la tribulación, en rima perfecta con San Juan de la Cruz.

E. García Gómez extrae de la pedantería académica de la Qasida del Qartāyannī notas de color y verdad; la enfoca documentalmente y nos pone en relaciones de simpatía con su autor.

M. M. Antuña aporta una prueba más, ésta de interés especialísimo, para acabar de persuadir de la existencia de relaciones culturales entre los hombres *de las dos religiones*; a más de las traducciones de textos árabes al romance, las hay del romance al árabe; aquí se trata nada menos que de un fragmento de Alfonso el Sabio incluído en una obra de Ibn al-Jatib.

Finalmente, una abundante información; libros, revistas, todo el saber orientalista occidental al servicio de nuestra investigación, que tan urgentemente reclamaba un instrumento de trabajo como éste.—J. L. O.

POR EJEMPLO

La SOCIEDAD DE MENÉNDEZ Y PELAYO de Santander publica en el número correspondiente a abril-mayo-junio de 1933 del *Boletín de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo*, la conferencia que sobre el gran maestro dió en la Universidad de Berlín el, entonces, Embajador de España en Alemania, Luis Araquistain.

No creemos que pueda hacerse ningún comentario más justo, igualmente honroso para sus causantes, que el de consignar estos dos hechos: la conferencia de Araquistain y el especial agrado con que la publicación santanderina la recoge. Para subrayarlo nos limitamos a copiar textualmente un párrafo de Araquistain que sintetiza el criterio de su conferencia, que si es ejemplar por su veracidad en el comentario, lo es mucho más aún—dadas las circunstancias en que se produjo, dentro y fuera de España—por la nobleza de conducta que nos revela. Rectitud y generosidad de conducta que contrasta no poco con tantas otras en circunstancias parecidas o equivalentes.

Situado—dice Araquistain de Menéndez y Pelayo—entre dos bandos antagónicos e irreconciliables, los partidarios absolutos de la tradición contra toda novedad y los que corrían tras cualquier novedad, por insignificante que fuese, negando o combatiendo toda tradición, fué siempre hostilizado por unos y otros. Para los católicos era demasiado liberal, y para los liberales, demasiado católico. Y, sin embargo, no obstante la enemiga de unos y otros, ningún escritor español ha influido tanto como Menéndez y Pelayo en el desenterramiento y la renovación de la cultura española, aunque sean pocos los que le reconozcan esta deuda. Sus mayores detractores están quizá en el campo de aquellas actividades científicas que más le deben. Sin él, todos los españoles seríamos más pobres en el conocimiento de la cul-

tura nacional y de las más eminentes culturas extranjeras de todos los tiempos.

Afortunadamente ya somos muchos los españoles que se avergüenzan de esa injusticia de valoración y reconocimiento cometida con aquel hombre sin igual, que personificó la enciclopedia de la cultura española.—J. B.

LOS CUATRO VIENTOS

REVISTA LITERARIA

PUBLICADA POR

DÁMASO ALONSO - JOSÉ BERGAMÍN - MELCHOR FERNÁNDEZ
ALMAGRO - FEDERICO GARCÍA LORCA - ANTONIO MARICHALAR
JORGE GUILLÉN - PEDRO SALINAS - CLAUDIO DE LA TORRE

SUMARIO DEL PRIMER NÚMERO

Federico García Lorca: Oda al rey de Harlem. —
Luis Cernuda: Unidad y diversidad. — *Pedro Salinas*:
Amor en vilo. — *Dámaso Alonso*: Una vía láctea. —
José M.^a Quiroga Plá: Puertas y arrabal del sueño. —
Jose A. Muñoz Rojas: Primera maravilla de los viajeros. —
José Bergamín: ¿Adónde va Vicente? — *Gerardo*
Diego: Romanticismo. — *José Moreno Villa*: Patricio
o Paco. «El Seguro».

SUMARIO DEL SEGUNDO NÚMERO

Miguel de Unamuno: Versos. — *Benjamín Jarnés*: Wal-
kyria. — *Manuel Altolaguirre*: Luz y amor. — *María*
Zambrano: Nostalgia de la Tierra. — *Luis Felipe Vivanco*:
La fuerza de los hombres. — *Leopoldo Eulogio Pa-*
lacios: Canciones espirituales. — *Luis Rosales*: Poemas
en soledad. — *Claudio de la Torre*: Carlos Luis Alberto.
Vicente Aleixandre: El solitario. — *Antonio Marichalar*:
Espronceda, «Buscarruidos». — *Jaime Torres Bodet*:
Interior. — *Reiner María Rilke*: Carta a un joven poeta.

SEIS NÚMEROS AL AÑO

España y América: Un número, 3 pesetas; suscripción anual,
15 pesetas. — Extranjero: Un número, 4 pesetas; suscripción
anual, 20 pesetas.

MELENDEZ

LIBROS

Nicolás María Rivero, 12.-Teléfono 15466

LEON SANCHEZ CUESTA

LIBRERO

Calle Mayor, 4.-Madrid.-Apartado 341

Benjamín Burstein

LIBRERIA ANTIGUA Y MODERNA

*Libros
Grabados
Documentos*

CONSTANTINO RODRIGUEZ, 2
TELEFONO 20526 - MADRID

LIBRERÍA NACIONAL Y EXTRANJERA

Caballero de Gracia, 60.
Teléfono 15219.

MADRID
Telegramas: LINAJERA

*NOVEDADES
en literatura*

*alemana
francesa
inglesa*

*Servicio rápido de pedidos. Se admiten toda
clase de suscripciones. Informaciones y con-
sultas bibliográficas sin ningún compromiso.*

Editorial Plutarco, S. A.

BARBARA DE BRAGANZA, 7

Apartado 4048. - MADRID

*LA ESPAÑA DEL CID, por Ramón
Menéndez Pidal*

*EL ISLAM CRISTIANIZADO, por Mi-
guel Asín Palacios*

COLECCIÓN DE AUTORES CONTEMPORÁNEOS

LA AMANTE (2.ª edición), por Rafael Alberti

*EL ARTE DE BIRLIBIRLOQUE, por José
Bergamín*

*POEMAS ARABIGOANDALUCES, por Emilio
García Gómez*

FABULA Y SIGNO, por Pedro Salinas

*MANGAS Y CAPIROTES, por José
Bergamín.*

ÍNDICES DE CULTURA ESPAÑOLA

*EL ARTE DE LA MINIATURA ES-
PAÑOLA, por J. Domínguez Bordona*

LOS NUEVOS ARTISTAS ESPAÑOLES

BENJAMIN PALENCIA (Pintor)

AUTORES HISPANOAMERICANOS

BOSQUE SIN HORAS, por Jules Supervielle

LIBRERIA
FRANCO-ESPAÑOLA

SOCIEDAD GENERAL ESPAÑOLA DE LIBRERÍA
DIARIOS, REVISTAS, PUBLICACIONES (S. A.)

Avenida de Eduardo Dato, 10

Teléfono 93517

M A D R I D

NOVEDADES

*LE CHRIST
LITURGIA
ECCLESIA*

(Encyclopédies populaires de connaissances religieuses)
Librairie Bloud et Gay. Paris.

L'EGLISE ET LA CIVILISATION AU MOYEN AGE
Gustave Schnürer. — Payot. Paris.

NIETZSCHE. ESSAI DE MITHOLOGIE
Ernst Bertram. — Rieder. Paris.

SAN AGUSTIN ET LE NEO-PLATONISME CHRETIEN
Régis Jolivet. — Denoël et Steele. Paris.

LES ROMANTIQUES ALLEMANDS
Ricarda Huch. — Bernad Grasset. Paris.

SAN ALBERTO MAGNO. Su valor científico universal.
P. Jerónimo Wilms, O. P. — Madrid. Tipografía de Archivos.

En las Publicaciones de la Revista Argentina SUR

dirigida por Victoria Ocampo

acaba de aparecer:

CANGURO

POR D. H. LAWRENCE

Es la primera novela traducida al español de este gran escritor inglés, cuyos libros suscitan ahora tanta curiosidad y entusiasmo en toda Europa. Una novela intensa de ambiente y personajes originalísimos. Precedida de un extenso y documentado estudio biográfico y crítico sobre la personalidad de Lawrence, por Victoria Ocampo.

*Un volumen en gran formato de 558 páginas,
bellamente editado. 16 ptas.*

CONCESIONARIA PARA LA VENTA:

«ESPASA CALPE, S. A.»

En todas las buenas librerías y en la
CASA DEL LIBRO, Avenida Pi y Margall, 7
MADRID

REVISTA DE OCCIDENTE

PUBLICACION MENSUAL

Director: **José Ortega y Gasset**

Secretario de Redacción: **Fernando Vela**

Av. Pi y Margall, 7 (segundo trozo Gran Vía) Apartado 12206
M A D R I D

SUMARIO DEL MÚM. CXX

(junio de 1933)

Max Scheler: *El héroe* - Catalina

Mansfield: *En la bahía* - Conde

Hermann de Keyserling: *Gana* -

Angel Sánchez Rivero: *Sobre el
sentido del trabajo intelectual* -

Emilio García Gómez: *Elogio
de Al-Andalus por al-Sagundi.*

NOTAS.—Hugo Obermaier: *Anuario de Prehis-
toria madrileña* - J. M. Chacón y Calvo: *Una
vida continental.*

CRUZ Y RAYA

S. AGUIRRE, IMPRESOR. — TELÉFONO 30.366. — MADRID